GRUNDLAGEN UND VORAUSSETZUNGEN

DER

SATISFAKTIONSTHEORIE DES HL. ANSELM VON CANTERBURY.

I. TEIL.

INAUGURAL-DISSERTATION

VORGELEGT DER

HOCHWÜRDIGEN KATH.-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

KÖNIGL. UNIVERSITÄT BRESLAU

ZUR

ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN DOKTORWÜRDE

VON

BERNHARD FUNKE,

DIREKTOR DES THEOL. KONVIKTES ZU PADERBORN.

MÜNSTER i. W.

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1903.

GRUNDLAGEN UND VORAUSSETZUNGEN

DER

SATISFAKTIONSTHEORIE DES HL. ANSELM VON CANTERBURY.

I. TEIL.

INAUGURAL-DISSERTATION

VORGELEGT DER

HOCHWÜRDIGEN KATH.-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

KÖNIGL. UNIVERSITÄT BRESLAU

ZUR

ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN DOKTORWÜRDE

VON

BERNHARD FUNKE,

DIREKTOR DES THEOL. KONVIKTES ZU PADERBORN.

MÜNSTER i. W.

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1903.

Zum Druck genehmigt auf Antrag des Referenten,
Herrn Professors Dr. **Pohle.**

Die ganze Studie ist erschienen in den »Kirchengeschichtlichen Studien.« VI, 3.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Erster Teil.

Die geschichtliche Entwicklung des Genugtuungsdogmas und der hl. Anselm von Canterbury.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Genugtuung Christi bis zum hl. Anselm von Canterbury.

Zweiter Abschnitt.

Der hl. Anselm und die Stellung der Späteren zu ihm.

Zweiter Teil.

Die von dem hl. Anselm selbst in Cur Deus homo aufgestellten Voraussetzungen.

Einleitung.

§ 1.

Die Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Canterbury nimmt in der Entwicklung des Dogmas von der Erlösung, näherhin der Genugtuung durch Christus, eine epochemachende, zentrale Stellung ein, das ist ein von allen theologischen Richtungen allgemein[1]) anerkannter Satz.

Wollte man in einem grossen Zuge den Gang der Dogmengeschichte hinsichtlich der Erlösung, und in ihr die Bedeutung des hl. Anselm, charakterisieren, so würde man zunächst sagen: die erste Hälfte, etwa das erste Jahrtausend, der christlichen Spekulation gehört wesentlich der objektiven Erlösung durch Christus, die folgenden Jahrhunderte gehören mehr der subjektiven durch die Gnade an; in der Mitte steht der hl. Anselm als Abschluss der ersten Periode und damit zugleich als Fundament der zweiten.

In jener ersten Epoche waren es zuerst die metaphysischen Sätze der Christologie (im engeren Sinne), welche die christliche Wissenschaft in besonderer Weise beschäftigten, die Frage nach Christi Person, Naturen und deren Beschaffenheit, Vollständigkeit und Unversehrtheit, nach der unio hypostatica, nach den Begriffen ὑπόστασις, φύσις, οὐσία u. s. w. Die Forschung der Väter war so erfolgreich, dass fast alle dogmatischen Sätze der heutigen Christologie schon damals nicht nur ihre eingehende Behandlung,

---

1) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg. 1882. S. 296. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Münster 1891. S. 137. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1838. S. 188. Hasse, Anselm von Canterbury. Leipzig 1843. II. S. 607 f. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Freiburg 1890. III. S. 351. Grass, Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Gütersloh 1900. S. 80.

sondern auch sogar ihre Fixierung und Dogmatisierung in den conciliarischen Beschlüssen fanden.

Minder glücklich war man in den sich bald aufdrängenden, mehr rechtlich-ethischen Problemen der Soteriologie. Im Gegensatz zu der verhältnismässig schnell erreichten, hinreichenden Klärung der Lehre von Christi Person suchte man lange Zeit vergebens nach einer allgemein recipierten Theorie über Christi Werk. Auf dem freilich festen Boden der geoffenbarten Christologie und des nackten Dogmas von Christi Genugtuung wogten die verschiedensten Begriffe, Erklärungsversuche, Hypothesen bezüglich der Genugtuung durcheinander. Zu einer einheitlich aufgebauten, die einzelnen Sätze organisch verbindenden und die allgemeine Überzeugung beherrschenden Theorie kam es überhaupt nicht.

Da trat der hl. Anselm auf, und, ausgerüstet mit dem Material der patristischen Literatur und seiner eigenen, ausserordentlich spekulativen Befähigung, stellte er eine Theorie auf, die in ihren Grundzügen bald allgemein acceptiert, als Abschluss der soteriologischen Erörterungen, auch einen gewissen Abschluss der gesamten Lehre von der objektiven Erlösung darstellte. — Der christliche Geist war (wissenschaftlich) einigermassen gesättigt, die objektive Erlösung war durchforscht; es war eine feste Basis gewonnen für den nun naturgemäss sich anschliessenden Aufbau der Lehre von der subjektiven Erlösung. Und so schreitet denn, namentlich nach der Vervollkommnung, der Abrundung, Ergänzung und Vertiefung der Anselmischen Lehre durch den hl. Thomas die theologische Spekulation in dem zweiten Jahrtausend weiter vorwärts zu der dogmatischen Erforschung, Erfassung und begrifflichen Formulierung des übernatürlichen, ontologisch-psychologischen Reflexes der Heilstat Christi in den einzelnen Subjekten, der Ausstrahlung, der Applikation der objektiven Erlösung in der subjektiven. Seit Anselm und Thomas stehen daher, namentlich seit der Reformation, mehr im Vordergrunde der Diskussion: die Beschaffenheit der subjektiven Gerechtigkeit, deren Formalprinzip, Inhärenz der justitia, das Wesen der heiligmachenden Gnade, ihre reale Identität oder Verschiedenheit in Bezug auf die caritas, die eingegossenen und erworbenen Tugenden, habitus distincti, die Lehre von den hl. Sakramenten, deren Bedingungen und Wirkungen u. s. w., bis zuletzt das Konzil von Trient den mächtigen, reformatorischen, gerade diese Fragen betreffenden religiösen Grundanschauungen gegenüber in den wesentlichsten

und wichtigsten Punkten eine definitive Lösung, einen definitiven Abschluss brachte.[1])

Diese hervorragende Bedeutung der Anselmischen Satisfaktionstheorie bringt es mit sich, dass kein Dogmatiker bei der Erörterung des Genugtuungsdogmas von der Theorie des hl. Lehrers absehen kann; und diese Tatsache dürfte es genügend rechtfertigen, wenn wir jene Theorie zum Gegenstande einer speziellen Studie machen, zumal, da sie in jüngster Zeit in ganz besonderer Weise in die Diskussion gezogen ist.[2]) Damit wir nun für dieselbe eine breitere Basis gewinnen, erscheint es zweckmässig, zunächst (I) die gesamte dogmengeschichtliche Entwicklung der Genugtuungslehre überhaupt, und die Stellung der Anselm'schen Theorie in derselben, und sodann (II) die vom hl. Anselmus selbst aufgestellten Voraussetzungen seiner Doktrin darzustellen.

---

1) Natürlich soll in diesen Sätzen nur der Grundzug der dogmengeschichtlichen Entwicklung angegeben sein. Wenn wir der theologischen Spekulation für das erste Jahrtausend die objektive, für die folgenden Jahrhunderte die subjektive Erlösung als Objekt zuwiesen, so soll das im vorzüglichen, nicht im exklusiven Sinne gesagt sein. Dass auch die Gnadenlehre schon früh Beachtung fand, zeigen die grossen Kämpfe mit dem Pelagianismus.

2) Vgl. Dörholt, a. a. O. § 18 S. 201—211 und § 22 S. 246—268, dagegen Stentrup, des hl. Anselm Lehre über die Notwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung, Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1892, IV S. 653—691. Harnack, a. a. O. S. 341—358, dagegen Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie Mainz 1896. 7. Bd. 3. Abt. S. 820—826.

Erster Teil.

Die geschichtliche Entwicklung des Genugtuungsdogmas und der hl. Anselm von Canterbury.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Genugtuung Christi bis zum hl. Anselm von Canterbury.

§ 2.

Das Genugtuungsdogma in Schrift und Tradition.

Die unerlässlich notwendige, aber auch objektiv festruhende Grundlage für den Aufbau satisfaktionstheoretischer Erörterungen war und blieb stets das Genugtuungsdogma selbst als solches, das die hl. Väter von jeher, wie in der hl. Schrift, so auch in der Tradition klar und zweifellos bezeugt fanden.

In der hl. Schrift findet das Dogma seinen unzweideutigsten Ausdruck namentlich in der Lehre von dem Kreuzesopfer und zwar mit der besonderen Betonung erstens eines gewissen poenalen Charakters in der Heilstat Christi, zweitens der mittlerisch-stellvertretenden Funktion Christi am Kreuze und im Anschluss daran drittens in der Ableitung unserer Erlösung als Gerechtigkeitseffekt aus dem hl. Opfer von Golgatha.

Der poenale[1]) Charakter der hl. Opfertat Christi am Kreuze prägt sich in der schärfsten Weise aus in den furchtbaren inneren

1) Zur Begriffserklärung des Dogmas wollen wir hier sofort bemerken, dass dasselbe nicht so aufzufassen ist, als ob Christus wesentlich und einzig dadurch formell Genugtuung geleistet habe, dass er die Strafe für unsere Sünde getragen

und äusseren Leiden des Herrn, die ja gleichsam programmatisch schon Jahrhunderte vorher im Ps. 21 und Is. 53 als charakteristische Züge geschaut und in der ergreifendsten Weise verkündigt waren. Christus ist »der Verachtete, der Letzte der Menschen«,[1]) mit einem einzigen alles umfassenden Worte »der Mann der Schmer-

---

habe, dass er vom Vater für uns gestraft worden sei, er hat vielmehr in aktiver Funktion positiv für uns genuggetan, wenngleich diese Genugtuung de facto, nicht de necessitate, materiell auch das Genugleiden in sich schloss. An sich gehört der poenale Charakter überhaupt nicht zum Wesen der Genugtuung, die nichts anderes ist, als die freiwillige, aktive Wiedergutmachung des zugefügten Unrechts (cf. Thom. in IV. dist. 15. qu. 1. a 1. quaestiunc. 2 ad 1: »injuriae illatae recompensatio«); de convenientia ist er freilich ein Moment in der Genugtuung, und wo immer derselhe sich findet, — vereinigt mit dem Momente der freiwilligen Übernahme des poenalen Werkes zur beabsichtigten Ausgleichung einer zugefügten Unbill, da ist im besten Sinne eine wahre Genugtuung. Jene protestantische Auffassung, als ob Christus wesentlich und einzig uns durch die Ertragung der von Gottes Gerechtigkeit von uns geforderten Strafen erlöst habe (Vgl. Harnack a. a. O. Bd. III S. 351, 352 u. 358.), diese einfache Bestrafung eines Unschuldigen für den Schuldigen stellt eine Theorie dar, welche unsers Erachtens dem wahren Gottesbegriffe einfachhin widerspricht. Man versteht es, wenn David Friedrich Strauss in Bezug auf dieselbe sagt: »Den Einen für das Vergehen des Andern zu strafen, einen Unschuldigen, und wäre es auch sein freier Wille, leiden und dafür den Schuldigen straflos ausgehen zu lassen; (bei einer moralischen Schuld wie bei einer Geldschuld es als gleichgiltig betrachten, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn sie abträgt) das ist in der Tat die Handlungsweise eines Barbaren.« (Der alte und der neue Glaube Leipzig 1872. S. 29). Nach der katholischen Lehre kann von einer eigentlichen Bestrafung Christi an unserer Statt durch den Vater nicht die Rede sein; Handlungen, welche ausschliesslich den Charakter der Strafe im strikten Sinne an sich trügen, gibt es im Leben Christi nicht. Wie die Werke der Gerechten, die Erfüllung der notwendigen Bedingungen vorausgesetzt, nach katholischer Lehre wesentlich (wenigstens) zwei Effekte haben, zunächst den meritorischen und dann auch zugleich den satisfaktorischen, so ist es auch bei allen Werken Christi, in welchem unsere ganze Heilsökonomie ja gleichsam präfiguriert war. Christi Werke begründeten zunächst ihrer Natur nach ein Verdienst vor Gott, hatten also einen positiven Effekt. Indem sie aber auf Grund der durch Gottes gnädige Fügung zu konstruierenden, übernatürlich-organischen Verbindung Christi, des Hauptes, mit den Menschen, seinen Gliedern, secundum effectum auf diese übergeleitet wurden, erhielten sie ebensogleich wegen der ganzen ethischen Verfassung der Glieder einen satisfaktorischen Charakter, wie jedes Opfer, das ex se latreutisch ist, in statu naturae lapsae des satisfaktorischen und propitiatorischen Momentes nicht entkleidet werden kann. Analog, wie die Eine eingegossene heiligmachende Gnade formal-positiv die innere Heiligung und formal-negativ die Tilgung der Sündenmakel bewirkt, war mit dem meritorischen Werte der Werke Christi der satisfaktorische bei der Lage der Dinge nach der menschlichen Sünde verbunden.

1) Is. 53, 3.

zen«.[1]) Und ebenso kurz und kräftig spricht im neuen Testamente der hl. Paulus denselben Gedanken aus in der Lehre von Christus, der für uns zum »Fluche« [2]) geworden, um uns vom Fluche, d. h. von der Strafe der Sünde zu befreien und der [3]) unser Todesurteil vom Paradiese her an sein Kreuz heftete und so triumphierte.

Ebenso deutlich wie das poenale finden wir das stellvertretende und mittlerische Moment bereits von Isaias hervorgehoben in dem Hinweise auf denjenigen, welcher [4]) die Sünden vieler getragen und für die Sünder gebetet, der nicht für seine Sünden gelitten hat — er hat kein Unrecht getan und Trug war nicht in seinem Munde (Is. 53, 9) — sondern für die unsrigen. »Er ist verwundet worden unserer Missetaten wegen, zerschlagen wegen unserer Vergehungen, die Züchtigung zu unserm Frieden ist auf ihm und durch seine Striemen wurden wir geheilt (53. 5). Wir alle gingen irre, Schafen gleich, jeder kehrte seinem eigenen Wege sich zu, und gelegt hat auf ihn der Herr unser aller Schuld.« Und im neuen Testamente ist sein Leben geradezu das »Lösegeld für die Vielen«,[5]) und er selbst der »Lösepreis für alle«.[6])

Wert und Weihe erhält die äussere Opfertat einzig aus jener inneren Opfergesinnung, in welcher Christus »sprach bei seinem Eintritte in die Welt: Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet . . . . da sprach ich: Siehe ich komme zu tun, o Gott, deinen Willen. Und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal.« [7]) In dieser ethischen Tat des vollkommensten Opfergehorsams Christi war die Untat des Ungehorsams der ersten Eltern auf Grund der inneren sittlichen Opposition dieser beiden Handlungen zu einander und der göttlichen barmherzigen Anordnung direkt ausgeglichen. »Sowie durch den Ungehorsam des Einen Menschen zu Sündern gemacht worden sind die Vielen, so auch werden durch den Gehorsam des Einen zu Gerechten ge-

---

1) Is. 53, 3.

2) Gal. 3, 13.

3) Col. 2, 14.

4) Is. 53, 12.

5) Matth. 20, 28. redemptio pro multis, λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

6) 1 Tim. 2, 6. redemptio pro omnibus, ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

7) Hebr. 10, 5. 9. 10: In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel.

macht die Vielen«,[1]) das ist die vom Apostel selbst gezogene Konsequenz. Unser ganzes Heil, unsere ganze Gerechtigkeit und Gottgefälligkeit, fliesst stetsfort nur aus dieser Quelle des inneren Opfergehorsams Christi, der seine volle Ausprägung und Auswirkung in der Vergiessung des heiligen und heiligenden Opferblutes des Erlösers am Kreuze fand, jenes hl. Opferblutes, das sich darum uns darstellt als der Träger der Versöhnung zwischen dem gerechten Gott und der sündigen Menschheit. Die hl. Schriftsteller werden nicht müde, diese grosse Wahrheit in alten und stets neuen Wendungen einzuschärfen, sie ist ja der eigentliche Inhalt, das Wesen des Evangeliums, die »frohe Botschaft« von Christus, dessen Leben[2]) hingegeben wird zur Vergebung der Sünden, der da ist die Versöhnung für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt,[3]) den Gott hingestellt hat als Versöhnung durch den Glauben in seinem Blute,[4]) durch dessen Blut gerechtfertigt wir gerettet sind von dem Zorne durch ihn,[5]) in welchem wir Erlösung haben durch sein Blut, die Nachlassung der Sünden,[6]) der Ein Mal geopfert worden ist, um die Sünden vieler wegzunehmen,[7]) der uns geliebt hat und uns rein gewaschen von unsern Sünden in seinem Blute[8]) und dem der Himmel das unsterbliche Lied singt und ewig singen wird: »Würdig bist du, o Herr, zu nehmen das Buch und zu öffnen dessen Siegel, weil du geschlachtet wurdest und (uns) erkauft hast für Gott in deinem Blute aus jeglichem Stamm und (jeder) Zunge und Völkerschaft und Nation.«[9])

Aus all dem erhellt, dass das Genugtuungs**dogma** als solches durch die Lehre von dem grossen Opfer Christi am Kreuze mit seinen wesentlichen Eigenschaften und seiner Beziehung und Wirkung hinsichtlich der Sünde in der hl. Schrift selbst als ein Grunddogma der Offenbarung unzweideutig ausgesprochen ist.

Dass sich dasselbe auch im Besitze und im Bewusstsein der Kirche stets befunden habe, und zwar nicht nur in verschwommener

---

1) Rom. 5, 19.
2) Matth. 26, 28. Vgl. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20.
3) 1. Joh. 2, 2.
4) Rom. 3, 24.
5) Rom. 5, 9.
6) Kol. 1, 14.
7) Hebr. 9, 28.
8) Apoc. 1, 5.
9) Apoc. 5, 9.

Weise, sondern in Bezug auf die einzelnen begriffswesentlichen Momente auch klar, lässt sich schon im voraus aus dieser seiner zentralen Stellung in den hl. Büchern unschwer erschliessen, und werden wir später bei der Erörterung der einzelnen Theorien ohne Mühe feststellen können. Dörholt[1]) führt eingehend den hierhergehörenden Traditionsbeweis für das Dogma mit — freilich nicht systematisch geordneten — Citaten aus dem Barnabasbriefe, aus Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp, aus dem encyclischen Schreiben der Gemeinde von Smyrna, aus dem Briefe an Diognet, und weiter für die spätere Zeit unter Anführung von Justinus,[2]) Irenaeus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes,

---

1) a. a. O. S. 65 ff. Vgl. auch Schell, Katholische Dogmatik. Paderborn. 1893. III[1]. S. 213 ff.

2) Semisch meint zwar (Justin. der Martyrer, Breslau 1840, S. 419), bei Justin finde sich das Dogma noch nicht ausgesprochen, indessen weist Dörholt, a. a. O. S. 72 ff. die Unhaltbarkeit dieser Behauptung überzeugend nach. Nach Baur lässt sich überhaupt in der ganzen ältesten Zeit das Dogma nicht nachweisen. »Es ist zwar in den Schriften der ältesten Kirchenväter von dem Tode Jesu als einem Opfer- und Versöhnungstode, und von den heilbringenden Wirkungen, die ihm die Menschen zu verdanken haben, vielfach die Rede, so sehr aber hieraus die Wichtigkeit erhellt, die schon damals der versöhnenden Kraft des Todes Jesu zugeschrieben wurde, so sind doch alle diese Stellen zu unbestimmt, als dass sich aus ihnen ein bestimmter dogmatischer Begriff erheben liesse« a. a. O. S. 26), das heisst wohl, das Dogma selbst feststellen liesse. »Der eigentliche Anfang einer dogmatischen Entwicklung konnte nur dadurch geschehen, dass der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt eines bestimmten dogmatischen Begriffes gestellt wurde. Dieser Begriff konnte kein anderer sein, als der der Gerechtigkeit« (S. 27). Es ist ein Grundirrtum des Baur'schen Standpunktes, dass Dogma und dogmatische Entwicklung eigentlich zusammenfallen, also das Dogma selbst nichts Bleibendes, objektiv Gegebenes, Festgelegtes, sondern der beständige Fluss der subjektiven Auffassung ist. Ein Dogma ist nach ihm erst da klar ausgesprochen, wo sich eine bestimmte begriffliche (wissenschaftliche) Fassung des Inhalts findet, auf Grund welcher sich das vollkommene (rationalistische) Begreifen desselben wenigstens allmählich vollziehen lässt. Das ist zutreffend, dass sich eine Theorie nur auf der Grundlage eines bestimmten dogmatischen Begriffes versuchen und ausbilden konnte; auch beginnt Baur mit Recht die Darstellung der Satisfaktionstheorien, der wissenschaftlichen »dogmatischen Entwicklung« erst mit Irenaeus und Origenes, da die Früheren nicht wesentlich über die in der hl. Schrift enthaltenen Momente in ihren Darstellungen hinausgehen. Indessen dass der volle Kern, der alles enthaltende Same der Entwicklung, d. h. der dogmatische Begriff, das Dogma selbst vorher im Besitze der ältesten Väter nicht gewesen sei, das ist ebenso unzutreffend, als es wahr ist, dass sich schon in der hl. Schrift bei der Lehre von dem Tode Christi mit seinem poenalen und mittlerisch-stellvertretenden Momente der Begriff der Gerechtigkeit offenbar zu Grunde gelegt findet. Dieser Begriff war dann das unmittelbare Erbteil der Kirche aus den Händen Christi und der Apostel.

Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Hilarius von Poitiers, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo d. Grosse, Cyrillus von Alexandrien, Gregor d. Grosse und Johannes von Damascus. Heben auch die einzelnen dort angeführten Stellen formell den Begriff der Genugtuung im Unterschiede zur Erlösung und Versöhnung nicht alle, oder nicht gleich klar heraus, so lassen sie doch als Lehre der Väter »folgende Punkte mit aller Klarheit hervortreten: 1. Christus hat als wahrer Mensch wirklich gelitten, Leiden und Tod waren bei ihm nicht blosser Schein, sondern Wahrheit und Wirklichkeit, ebenso wie die menschliche Natur, welche er, das wesensgleiche Wort des Vaters, angenommen hatte. — 2. Nicht für eigene Schuld hat er gelitten, da er ohne alle Sünde war, sondern für die Sünden der Menschen. — 3. Er hat das Leiden und den Tod gemäss dem Willen des Vaters freiwillig für uns übernommen. — 4. Es ist dadurch das Strafurteil, welches Gott im Paradiese über die Sünde ausgesprochen, vollständig erfüllt, er hat uns dadurch von der Herrschaft des Teufels, der Sünde und des Todes erlöst, uns mit Gott versöhnt und das uns wiedererworben, was wir in Adam verloren hatten. — 5. Solchen Wert und solche Wirkung konnte sein Leiden nur deswegen haben, weil derjenige, der freiwillig in der menschlichen Natur für uns litt, wahrer Gott war.«[1])

So konnte schon das Konzil zu Ephesus, das ja zunächst direkt das christologische Dogma im engeren Sinne gegen Nestorius sicher zu stellen hatte, unser Dogma, wenn auch nicht unter der ausdrücklichen Bezeichnung der Genugtuung, doch in gleichwertigen, den Opfercharakter der Heilstat Christi am Kreuze für uns klar ausdrückenden Worten, wenigstens indirekt und implicite definieren: »Christum Jesum, nostrae confessionis pontificem et apostolum extitisse eumdemque semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri obtulisse. Si quis ergo dixerit, pontificem et apostolum nostrum non esse constitutum ipsum Dei Verbum . . . si quis Christum pro seipso quoque, et non potius pro nobis solis sacrificium obtulisse affirmaverit: (neque enim is oblatione opus habebat, qui nullum peccatum commiserat) anathema sit.«[2])

---

1) a. a. O. S. 122f.

2) Cyrilli adv. Nestor. anathematism. X. Mansi 1901. IV. pg. 1083.

Wie sehr das Dogma als solches im Besitze der theologischen Wissenschaft war, ergibt sich uns auf das Klarste, wie wir schon oben erwähnten, aus der Fülle der Spekulationen über dasselbe, die darauf ausgingen, auch eine spekulative Theorie über dasselbe zu gewinnen; es ist deren stets gleichbleibendes Fundament und notwendige Voraussetzung.

§ 3.

Die Genugtuungstheorien und Hypothesen im Allgemeinen.

Gehen wir nun zu den einzelnen Hypothesen und Theorien über, so ergibt sich auf den ersten Blick eine doppelte deutlich ausgeprägte und fast parallel laufende Richtung der satisfaktionstheoretischen Erörterungen, die sich aber nicht so sehr nach Personen, nach Vertretern, als nach den objektiven Ausgangspunkten für die weitere Erklärung scheiden. Schon dadurch ist es ausgeschlossen, eine totale Verschiedenheit, oder besser, eine prinzipielle Opposition der beiden Erklärungsprinzipien und Theorien anzunehmen. Von vornherein wird man dazu geführt, ihre innere Verbindung und höhere Einheit in der Eigenartigkeit der zu Grunde liegenden und zu erklärenden, von Christus gewirkten Genugtuung bzw. der Sündentat Adams und in den verschiedenen darin enthaltenen Momenten zu suchen.

Die eine Auffassung stellt den Satan in den Vordergrund. Derselbe hat durch die erste menschliche Sünde über die Menschheit ein »Recht« bekommen, dem »genug getan« werden muss, wenn er die Herrschaft über die Menschen rechtlich aufgeben soll. In der Heilstat Christi »geschieht« nun diesem »Rechte« des Teufels und seiner Rechtsforderung »genug«, über die Art und Weise wie, werden dann wieder verschiedene Hypothesen aufgestellt.

Die zweite Anschauung rückt dagegen wesentlich oder auch ausschliesslich Gott in den Vordergrund. Satan kommt entweder gar nicht oder doch nur in sekundärer Weise unter ausdrücklicher Betonung der vollen Abhängigkeit seines »Rechtes« von Gott in Betracht. Die Genugtuung wird im eigentlichen Sinne ausschliesslich Gott zugeeignet, dem allein sie im wahren Sinne des Wortes gebührt.

Es ist eine dogmengeschichtliche Tatsache, dass die Spekulation über die Genugtuung Christi gern mit jener ersten An-

schauung einsetzte und zunächst das Verhältnis der Heilstat Christi zum Teufel erörterte. Das ist psychologisch, wie wir später sehen werden, durchaus begründet. Wir werden uns aber um so weniger darüber wundern und um so weniger den dogmatischen Charakter und Ernst dieser Erörterungen vermissen, wenn wir uns hier sogleich nur kurz an drei Sätze erinnern, auf welche wir später noch zurückkommen müssen. Es war klar und deutlich in der Offenbarung ausgesprochen:

1. Bei der Sünde der ersten Eltern waren wesentlich drei Faktoren beteiligt: Gott als der Beleidigte, der Teufel als Verführer und als Urheber der Sünde und der Mensch als der eigentliche Sünder gegen Gott in der Hingabe an die teuflische Verführung. 2. Infolge dieser Sünde hatte der Teufel nach dem Grundsatze: »Von wem jemand überwunden ist, dessen Knecht ist er«[1]) eine doktrinell und durch Tatsachen in der heil. Schrift bestimmt gelehrte, wenn auch nicht genau umschriebene Herrschaft über den Menschen. 3. Auf Grund der neutestamentlichen Offenbarung stand die Heilstat Christi zweifellos in einer gewissen Beziehung zu dieser Herrschaft Satans, sie stellte sich dar als ein Sieg über denselben und ihrer Wirkung nach als die Befreiung des Menschen von demselben.[2]) Auf dieser objektiven, historisch-dogmatischen Grundlage erscheint es als selbstverständlich, dass die Väter[3]) das »Recht des Teufels auf die Menschheit« infolge der ersten Sünde gern sehr bald zum Gegenstande ihrer wissenschaftlichen Betrachtung machten.

Schon Origenes, den man mit Recht[4]) den Vater dieser Doktrin über die Herrschaft des Teufels und der darauf begründeten Theorien nennen kann, lehrte ausdrücklich ein — wenn auch keineswegs absolutes — Recht Satans über den Menschen, wenn er schreibt: »Gott gehören wir an, sofern wir von ihm erschaffen worden sind, zu Sklaven Satans aber sind wir geworden, sofern

---

1) Joh. 8, 34. 2. Petr. 2, 19.

2) Kol. 2, 14.

3) Da die neueren (Berliner und Wiener) Ausgaben der Väter zur Zeit noch sehr inkomplet sind, so werden wir der Einheitlichkeit wegen und auch, weil die Migne'sche Sammlung zum Zwecke der Vergleichung am allgemeinsten zugänglich ist, auf den folgenden Seiten die patristischen Stellen nach dem Migne'schen Texte zitieren. Eine Vergleichung mit jenen neueren Ausgaben hat wesentliche textliche Verschiedenheiten nicht ergeben.

4) Irenaeus hatte eine nur scheinbar gleiche Theorie, wie Origenes; wir werden das später noch sehen.

wir an ihn infolge unserer Sünden verkauft worden sind.«[1]) Ähnlich lehrten sehr viele andere Väter. So sagt Augustinus: »Nach der Täuschung des Weibes und der Niederwerfung des Mannes durch das Weib unterwarf Satan die ganze Nachkommenschaft des ersten Menschen auf Grund ihrer Sündhaftigkeit den Gesetzen des Todes, freilich aus boshafter Schadenfreude, aber doch nach dem Rechte der höchsten Billigkeit. . . . Dieser bösen Begierlichkeit hatte er (Satan) seine Gefangenen unterworfen, damit er alle ihre Nachkommen gleichsam als Früchte des ihm zugehörigen Baumes allerdings aus böser Habgier, aber doch auch auf einen nicht ungerechten Besitztitel hin für sich behielte.[2]) Diese aus der Erbsünde resultierende Herrschaft des »Fürsten dieser Welt« wird nach Augustinus durch die persönliche Hingabe an die verbotenen Genüsse noch verstärkt: »Er (Satan) ist ihr (der Welt) Fürst, weil er herrscht über diejenigen, welche die zeitlichen Güter dieser sichtbaren Welt lieben, nicht weil er der Herr dieser Welt ist, sondern weil er der Fürst ist der Begierden nach dem Vergänglichen, so dass ihm alle jene unterworfen sind, welche den ewigen Gott vernachlässigen und ihre Liebe schenken dem Unstäten und Veränderlichen.«[3]) Und weiter mahnt er, doch nicht die Werke Satans zu tun und den sinnlichen Trieben zu folgen, damit wir doch nicht ihm stets ähnlicher werden und desto tiefer in seine Gewalt geraten, ja gleichsam ethisch in ihn umgewandelt, mit ihm identisch werden.[4])

---

1) Dei sumus, secundum quod ab eo creati sumus, effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venumdati sumus. In Exod. 6, 9. Migne. PP. gr. 12, 338. (Der griechische Text fehlt.)

2) Femina decepta, et dejecto per feminam viro, (diabolus) omnem prolem primi hominis, tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat . . . . Cui (sc. libidini) subjugaverat ille, quos ceperat, ut quidquid inde nasceretur, tamquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi jure retineret. De libero arbitrio lib. 3. c. 10 n. 3. PP. lat. 32, 1286. Vgl. Paulinus von Nola, bei welchem wir den zitierten Text in einem Briefe an Severus (ep. 23 n. 15. PP. lat. 61, 267) abgeschrieben finden.

3) Cujus (sc. mundi) ille (sc. diabolus) princeps est, quia dominatur eis, qui diligunt temporalia bona, quae hoc mundo visibili continentur: non quia ipse dominus est hujus mundi, sed princeps cupiditatum earum, quibus concupiscitur omne, quod transit, ut ei subjaceant, qui negligunt aeternum Deum et diligunt instabilia et mutabilia. De agone christiano c. 1. num. 1. PP. lat. 40, 291.

4) Datus est ergo in cibum diaboli peccator. Non simus terra, si nolumus manducari a serpente. Sicut enim, quod manducamus, in nostrum corpus convertimus, ut cibus ipse secundum corpus hoc efficiatur, quod nos sumus, sic malis moribus

Leo d. Gr. schreibt: »Der Hochmut des alten Feindes eignete sich nicht unverdienter Massen das Recht des Tyrannen auf alle Menschen zu und bedrückte in einer keineswegs ungebührlichen Herrschaft diejenigen, welche er im Zustande der Freiheit von dem Gebote Gottes weg zum Gehorsam gegen seinen Willen verlockt hatte.« [1])

Gregor d. Gr. begründet das »Recht« Satans auf die Menschheit damit, dass es demselben nach seinem eigenen Falle gelungen sei, auch die Menschen in seine eigene Schuld zu verstricken.[2])

Diese Herrschaft des Teufels war jedoch nicht allseitig gerecht. Gerecht war sie insoweit, als der Mensch durch seine freiwillige Hingabe an den Teufel in der Sünde diese Bedrückung durchaus verdient hatte. Ungerecht aber blieb sie immer, insofern der Teufel sich an dem Menschen, an Gottes Eigentum, vergriffen und auch der Mensch in Ungerechtigkeit gegen Gott sich an den Teufel verkauft hatte. Man hat die klare Fixierung dieser Lage dem hl. Anselm oder gar erst dem hl. Bernhard zuschreiben wollen. Mit Unrecht. Schon Gregor d. Gr. erkennt die Herrschaft Satans als eine nur »quasi justa« an, wenn er z. B. schreibt: »Satan nämlich selbst, der uns in der Wurzel des ersten Menschen niedergeworfen, hielt den Menschen „gleichsam gerecht" in seiner Gefangenschaft, da dieser frei erschaffen seiner bösen Verlockung zugestimmt hatte.« [3]) Und weiter unten: »Indem er kühn denjenigen, auf welchen er in keiner Weise ein eigentliches Recht hatte, anfiel, verlor er verdientermassen denjenigen,

---

per nequitiam et superbiam et impietatem hoc efficitur quisque, quod diabolus, id est, similis ejus et subjicitur ei, sicut subjectum est nobis corpus nostrum. l. c. c. 2 num. 2. PP. lat. 40, 291 sq. Vgl. Athanas. de inc. Verb. n. 5 sq. PP. gr. 25, 106.

1) Superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat. Sermo 22 (al. 21) in nativit. Domini II cap. 3. PP. lat. 54, 196.

2) Cadens a sublimibus humanas mentes jure possedit, quia in culpae suae vinculo volentes adstrinxit. Moral. lib. II. c. 22 (al. 17) num. 41. PP. lat. 75, 575. Vgl. auch Moral., 17, 18 PP. lat. 76, 23. in Ev. Luc. hom. 25, 8 PP. lat. 76, 1195. Vgl. namentlich auch Greg. v. Nyssa z. B. Orat. catech. c. 22 u. 23. PP. gr. 45, 59 u. 62.

3) Ipse namque diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus ei injusta suadenti consensit. Moral. lib. 17, cap. 30 (al. 18, vel 15) num. 46. PP. lat. 76, 32.

den er gleichsam gerecht im Besitze hatte.«[1]) Ebenso: »Da er ungerecht jenen (Christus) tötete, verlor er uns, die er gleichsam gerecht unter seiner Herrschaft hatte.«[2])

Fast dieselben Worte gebraucht Isidor von Sevilla, wenn er sagt: »Infolge dessen verlor er diejenigen, die er gleichsam gerechter Weise besass, weil er ungerechter Weise unsern Erlöser tötete.«[3])

Noch klarer hatte sich längst vorher bereits Augustinus über diesen Punkt ausgesprochen. Wie alle Menschen, sind auch wir, sagt er, vom Ursprunge an unter der Gewalt des Satans. »Jene Art und Weise aber der Überlieferung des Menschen in die Hände Satans ist nicht so zu verstehen, als ob Gott das getan oder angeordnet hätte, sondern nur insofern er es zugelassen hat, gerechter Massen freilich. Denn als jener (Gott) den Sünder verliess, rückte sogleich der Anstifter der Sünde ein. . . . Allerdings verlor er (Gott) nicht den Menschen aus seiner gesetzmässigen Gewalt, als er ihn der Gewalt Satans überliess, weil ja auch der Teufel selbst nicht ausserhalb des Bereiches der Herrschaft des Allmächtigen steht.«[4]) Sowohl der Satan, als auch der Mensch waren und blieben stets volles, unveräusserliches Eigentum Gottes. Gott hatte die Herrschaft des Ersteren über den Letzteren zugelassen. Diese Zulassung stellt sich uns dar als ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, welche sich in der Herrschaft des Teufels offenbart, war demnach nicht des Teufels, sondern Gottes Gerechtigkeit. »Bei beiden Sünden blieb die Strafgerechtigkeit des Herrn gewahrt. . . . Es wäre doch auch unbillig ge-

---

1) Dum audacter eum, in quo nihil sibi conpetebat, appetiit, jure illum, quem quasi juste tenebat, amisit. Ibid. c. 30 (al. 18, vel 16), num. 47. PP. lat. 76, 33.

2) Quam mortem, dum in illo (Christo) injuste appetit, nos, quos quasi juste tenebat, (diabolus) amisit. Ibid. lib. 33, c. 7 (al. 10), num. 14. PP. lat. 76, 680.

3) Ideoque, quos quasi juste tenuit, amisit, quia injuste Redemptorem nostrum occidit. Sent. lib. I, c. 14, num. 12. PP. lat. 83, 567.

4) Modus autem iste, quo traditus est homo in diaboli potestatem non ita debet intelligi, tamquam hoc Deus fecerit, aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit, juste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit.... Nec hominem a lege suae potestatis amisit, quando in diaboli potestate esse permisit, quia nec ipse diabolus a potestate omnipotentis alienus est. De Trinit. lib. 13, c. 12, num. 16. PP. lat. 42, 1026. cf. de lib. arbitr. lib. 3, c. 10, n. 31. PP. lat. 32, 1286.

wesen, dass er (Satan) über denjenigen nicht herrsche, den er selbst gefangen hatte,«[1]) sagt Augustinus.

Es kam den Vätern wenig an auf die ungerechte Seite der Herrschaft Satans, sie mussten vielmehr, um für ihre Theorie bezüglich des Teufels eine Grundlage zu gewinnen, die »gerechte« Seite der Herrschaft Satans ins Auge fassen. Unter der Rücksicht, unter welcher dieselbe gewissermassen gerecht war, musste sie auch von Gott bei der Erlösung respektiert werden, lautet die weitere Lehre der Väter. Sich selbst, seiner eigenen Gerechtigkeit war Gott es schuldig, bei der Befreiung des Menschen von der Knechtschaft Satans dies Gerechtigkeitsmoment in Gottes würdiger Weise zu berücksichtigen. »Denn nicht auf gerechte Weise verlöre er (Satan) die ursprüngliche Herrschaft über das ihm verfallene Geschlecht, wenn er nicht von dem, welchen er unterjocht hatte, besiegt würde,«[2]) sagt Leo d. Gr.

Prägnant und schön drückt das Augustinus aus im Anschluss an seine zuletzt zitierten Worte über die göttliche Strafgerechtigkeit, nach welcher Satan seine Herrschaft über den Menschen bekommen habe, indem er schreibt: »Es ist absolut unmöglich, dass des höchsten und wahren Gottes vollkommene Gerechtigkeit, welche sich nach allen Seiten hin erstreckt, auch nur die Ruinen der Sünder ungeordnet lasse. Das Wort Gottes, Gottes einziger Sohn, hat [den Teufel, den er stets unter seiner Botmässigkeit hatte und behalten wird, in die Menschengestalt gehüllt,] auch dem Menschen unterworfen, nicht indem er ihm in gewaltsamer Bedrückung etwas entriss, sondern indem er ihn nach dem Gesetze der Gerechtigkeit überwand.«[3]) Das Gleiche lehren Leo d. Gr.,[4]) Gregor von Nyssa,[5]) Theodoret[6]) und viele andere, wie wir noch genugsam

---

1) Servata est in utroque peccato justitia Domini punientis ..... Iniquum enim erat, ut ei, quem ceperat, non dominaretur (sc. diabolus). De lib. arbitr. lib. 3, c. 10, n. 29. PP. lat. 32, 1285.

2) Non (itaque) juste amitteret (diabolus) originalem dedititii generis servitutem, nisi de eo, quem subegerat, vinceretur. Serm. 22 (al. 21) in nativit. Domini II, c. 3. PP. lat. 54, 196.

3) Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. Verbum Dei, unicus Dei filius, diabolum, quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu sed superans eum lege justitiae. De lib. arbitr. lib. 3, c. 10, n. 29. PP. lat. 32, 1285.

4) Serm. 56, 1. PP. lat. 54, 326.

5) Orat. catech. c. 22 u. 23. PP. gr. 45, 59 u. 62.

6) De providentia orat. 10. PP. gr. 83, 758sq.

sehen werden, indem wir nunmehr zunächst diejenigen verschiedenen Theorien darstellen werden, in welchen die Väter auf dem angegebenen Fundamente dem »Rechte« des Teufels Genugtuung geleistet sein lassen.

§ 4.

Die einzelnen Theorien bis zum hl. Anselm von Canterbury.

Erste Theorie.

Einige Väter lehrten, dem Rechte des Teufels sei Genugtuung geleistet, indem derselbe das Blut oder auch das Leben Christi als »Lösepreis« für die seiner Herrschaft unterworfene Menschheit erhalten habe. Der Lösepreis wird von Christus gezahlt, der Teufel gibt dafür seine rechtlich Gefangenen frei, die Menschheit ist erlöst.

Der Vater dieser Theorie, die so recht zu seinen sonstigen ähnlichen Anschauungen passt, ist Origenes. In der Fortsetzung der bereits oben citierten Stelle [1]) sagt er: »Christus aber kam und erkaufte uns, da wir uns in der Sklaverei jenes Herrschers befanden, dem wir uns selbst durch die Sündentat verkauft hatten. . . Und es ist wohl zutreffend zu sagen, Christus habe uns erkauft, da er sein Blut für uns als Zahlung hingegeben hat.« Das kostbare Blut Christi, oder, wie es anderswo heisst, seine Seele [2]) (Leben) ist also der Lösepreis für uns. Dieser Lösepreis wurde Satan geradezu auf Grund eines Vertrages gegeben. »Es hielt uns aber fest der Teufel, dem wir durch unsere Sünden verfallen waren. Er forderte also als Lösepreis für uns das Blut Christi, welches von solchem Werte war, dass es allein zum Loskaufe für alle genügte.« [3]) Und: »Als Lösepreis verlangte er, was ihm be-

---

1) Veniens autem Christus redemit nos, quum serviremus illi domino, cui nosmetipsos peccando vendidimus. . . . Et fortasse recte quidem dicitur redemisse nos Christus, qui pretium nostri sanguinem suum dedit. In Exod. hom. VI, 9. PP. gr. 12, 338. (Der griechische Text fehlt.) Vgl. auch in Matth. 16, 8. PP. gr. 13, 1398.

2) nicht sein »Geist«, der, wie Origenes bemerkt, dem Vater im Tode übergeben wurde. In Matth. XVI, 8. PP. gr. 13, 1399.

3) Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi, qui tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemptione sufficeret. In ep. ad Rom. l. 2, n. 13. PP. gr. 14, 911. (Der griechische Text fehlt.)

liebte, um diejenigen aus seiner Gewaltherrschaft zu entlassen, die er im Besitz hatte.« [1])

Ähnlich schreibt Ambrosius: »Wenn wir erkauft worden sind nicht mit vergänglichem Silber und Gold, sondern durch das kostbare Blut unsers Herrn Jesu Christi (1. Petr. 1, 18 f.), wer hat uns denn verkauft, wenn nicht derjenige, der uns bereits auf Grund unserer sündigen Abstammung erworben und beherrschte? Zweifellos stellte er selbst den Preis zum Zwecke der Entlassung derjenigen, die er als Sklaven gefesselt hielt. Der Lösepreis aber für unsere Befreiung war das Blut des Herrn Jesu, das notwendiger Weise dem zu entrichten war, an den wir durch unsere Sünden verkauft waren.« [2])

Basilius sagt: »Der Lösegelder bedurfte es für euch, damit ihr der Freiheit wiedergegeben würdet, die ihr verloren hattet, besiegt durch die Gewalt des Teufels, der, nachdem er euch unter seine Botmässigkeit gebracht hat, nicht eher aus seiner Gewalt euch entlässt, als er, durch ein entsprechendes Lösegeld bewogen, euch austauschen will. Und zwar muss das Lösegeld nicht bloss soviel wert sein wie die Gefangenen, sondern muss sie um ein Bedeutendes an Wert überragen, wenn er freiwillig die Gefangenen aus der Knechtschaft entlassen soll.« [3])

---

1) Pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. A. a. O. (der griechische Text fehlt.) Das ist durchgehends die origenistische Anschauungsweise, mögen auch manche Äusserungen des Origenes mit ihr nicht ganz im Einklang zu stehen scheinen. So sagt er z. B. Commentar. in evang. Matth. XIII, 8 (PP. gr. 13, 1115): „*Αἱ δὲ ἀντικείμεναι δυνάμεις παραδοῦσαι τὸν Σωτῆρα εἰς χεῖρας ἀνθρώπων οὐκ ἐσκόπουν τὸ ὑπέρ τινων σωτηρίας παραδιδόναι αὐτὸν, ἀλλὰ τὸ ὅσον ἐπ᾽ αὐταῖς . . . παρεδίδουν αὐτὸν ἀποθανούμενον, ἵνα ὁ ἐχθρὸς αὐτοῦ θάνατος ὑποχείριον αὐτὸν λάβῃ ὁμοίως τοῖς ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκουσι.*“ Es scheint doch, als ob Origenes hier den Begriff des „Lösepreises“ fallen gelassen habe.

2) Si redempti sumus non corruptibilibus argento et auro, sed pretioso sanguine Domini nostri Jesu Christi (I. Petr. 1, 18. 19.), quo utique vendente nisi eo, qui nostrum jam peccatricis successionis aere quaesitum servitium possidebat. Sine dubio ipse flagitabat pretium, ut servitio exueret, quos tenebat obstrictos. Pretium autem nostrae liberationis erat sanguis Domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis nostris venditi eramus. Ep. 72 ad Constantium n. 8. PP. lat. 16, 1245.

3) In Ps. 48, 7. Num. 3 PP. gr. 29, 437. *Λύτρων ὑμῖν χρεία πρὸς τὸ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθῆναι, ἣν ἀφῃρέθητε νικηθέντες τῇ βίᾳ τοῦ διαβόλου, ὃς ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν οὐ πρότερον τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος ἀφίησι, πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται. Δεῖ οὖν τὸ λύτρον μὴ ὁμογενὲς εἶναι τοῖς κατεχομένοις, ἀλλὰ πολλῷ διαφέρειν τῷ μέτρῳ, εἰ μέλλοι ἑκὼν ἀφήσειν τῆς δουλείας τοὺς αἰχμαλώτους.*

Gregor von Nyssa brachte diese Theorie in ein volles, sehr künstlich aufgebautes System in seiner oratio catechetica, in der er namentlich auf die wunderbare Weisheit und Kunst Gottes hinweist. Gott konnte den Menschen dem Teufel nicht mit Gewalt entreissen, das widerspricht dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, er musste einen gerechten, nicht tyrannischen Modus der Erlösung ersinnen; ein solcher ist offenbar die Erwerbung des Menschen vom Teufel gleichsam durch Kauf. »Wie zeigt sich denn nun hier die Gerechtigkeit? — Nicht mit tyrannischer Macht gegen denjenigen vorzugehen, der uns in Besitz hatte; und auch, nicht mit aller Gewalt an dem Herrscher Raub zu begehen; demjenigen zu einer gerechten Verteidigung Gelegenheit zu geben, der auf dem Wege des Genusses den Menschen in seine Gewalt gebracht hatte. Denn wie diejenigen, welche für Geld ihre Freiheit verkauft haben, Sklaven der Käufer werden, da sie sich selbst verkauft haben, und es weder ihnen selbst noch irgend einem andern erlaubt ist, ihre Freiheit zu proklamieren, mögen sie auch noch so freigeboren und vornehm sein, die freiwillig in diese traurige Lage gekommen sind: wie aber jemand, der für den Verkauften Sorge tragen will, ungerecht erscheint, wenn er gegen den Käufer Gewalt anwendet und mit Gewalt den entreisst, der nach Recht und Gerechtigkeit erworben ist — wenn jemand ihn loskaufen wollte, so gibt es kein Gesetz, welches das verböte —, c. 23, ebenso musste, da wir uns selbst freiwillig verkauft hatten, derjenige, der in seiner Güte uns der Freiheit wieder zurückgeben wollte, eine nicht gewalttätige, sondern gerechte Art und Weise der Wiederherstellung ersinnen, hier z. B. dem Besitzer für den in seinem Besitze Befindlichen jeden gewünschten Lösepreis bezahlen.«[1]) Die Selbstsucht des Teufels wird den Menschen nicht

---

1) Orat. catech. cc. 22 u. 23. PP. gr. 45, 60 sq. *Τί οὖν ἐν τούτοις τὸ δίκαιον; Τὸ μὴ τυραννικῇ τινι χρήσασθαι κατὰ τοῦ κατέχοντος ἡμᾶς αὐθεντίᾳ· μηδὲ τῷ περιόντι τῆς δυνάμεως ἀποσπάσαντα τοῦ κρατοῦντος καταλιπεῖν τινα δικαιολογίας ἀφορμὴν, τῷ δι᾽ ἡδονῆς καταδουλωσαμένῳ τὸν ἄνθρωπον. Καθάπερ γὰρ οἱ χρημάτων τὴν ἑαυτῶν ἐλευθερίαν ἀποδόμενοι, δοῦλοι τῶν ὠνησαμένων εἰσὶν αὐτοὶ πρατῆρες ἑαυτῶν καταστάντες· καὶ οὔτε αὐτοῖς, οὔτε ἄλλῳ τινὶ, ὑπὲρ ἐκείνων ἔξεστι τὴν ἐλευθερίαν ἐπιβοήσασθαι, κἂν εὐπάτριδες ὦσιν οἱ πρὸς τὴν συμφορὰν, ταύτην αὐτομολήσαντες· εἰ δέ τις κηδόμενος τοῦ ἀπεμποληθέντος βίᾳ κατὰ τοῦ ὠνησαμένου χρῷτο, ἄδικος εἶναι δόξει τῷ νόμῳ κτηθέντα τυραννικῶς ἐξαιρούμενος· ἐξωνεῖσθαι δὲ πάλιν εἰ βούλοιτο τῶν τοιούτων οὐδεὶς ὁ κωλύων νόμος ἐστί.* (cap. 23:) *Κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἑκουσίως ἡμῶν ἑαυτοὺς ἀπεμ-*

abgeben aus seiner Herrschaft, wenn er nicht dafür etwas Wertvolleres eintauschen kann. Als solches erscheint ihm Christus der Herr in seiner von Wunden ganz umstrahlten Wesenheit und Tätigkeit. Deshalb war er in seiner Herrschbegier und Selbstsucht sehr gern bereit, für die Summe der Menschen diesen Einen, Wunderbaren, vertragsmässig einzutauschen. »Wie sollte er nicht für den denkbar höchsten Preis den eintauschen, welchen er in seinem Besitze hatte, um so seinen stolzen Hochmut noch mehr zu nähren? Nun . . . sah er, dass nichts an Grösse demjenigen gleichkam, der da in der Welt erschienen: nämlich eine Empfängnis ohne jegliche Verbindung mit einem Manne, eine vollkommen unversehrte Geburt, eine Mutter, die jungfräulich ihr Kind säugte... Da er diese Erhabenheit in jenem (Christus) erblickte, erkannte er in ihm sogleich den grösseren Wert gegenüber dem, was er augenblicklich besass. Und deshalb wünschte er sich ihn als Lösepreis für diejenigen, welche im Kerker des Todes eingeschlossen waren.«[1]) Indessen —, hätte Satan den Heilsplan Gottes durchschaut, so wäre er sicherlich niemals auf diesen Tausch eingegangen und hätte also niemals, soweit es auf ihn ankam, den Absichten Gottes entsprechend gehandelt, niemals beim Tode Christi mitgewirkt. Gott musste also gleichsam zu einem »frommen Betruge« greifen. Darum verbarg Christus eigens seine Gottheit unter der schwachen menschlichen Hülle, damit der Teufel die Gottheit und den Plan Christi nicht durchschaue, damit er nicht abgeschreckt würde zuzugreifen und damit er so überlistet und überwältigt würde. In seiner unersättlichen Habgier greift Satan nach dem Köder der menschlichen Natur in Christus und wird durch den Angelhaken der darin verborgenen Gottheit wie mit

---

πολησάντων ἔδει παρὰ τοῦ δι' ἀγαθότητα πάλιν ἡμᾶς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρουμένου, μὴ τὸν τυραννικὸν, ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως. Οὗτος δέ ἐστί τις τῷ ἐπικρατοῦντι ποιήσασθαι, πᾶν ὅπερ ἂν ἐθέλοι λύτρον ἀντὶ τοῦ κατεχομένου λαβεῖν.

1) *Τίνος ἂν ἀντηλλάξατο τὸν κατεχόμενον, εἰ μὴ δηλαδὴ τοῦ ὑψηλοτέρου καὶ μείζονος ἀνταλλάγματος, ὡς ἂν μᾶλλον ἑαυτοῦ τὸ κατὰ τὸν τῦφον θρέψειε πάθος, τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων διαμειβόμενος; Ἀλλὰ μὴν . . . . ἐν οὐδενὶ συνεγνώκει τοιοῦτον οὐδὲν, οἷα καθεώρα περὶ τὴν τότε φαινομένην κυοφορίαν ἀσυντρίαστον, καὶ γέννησιν ἄφθορον, καὶ θήλην ἐκ παρθενίας . . . . . Ταύτην τοίνυν τὴν δύναμιν καθορῶν ὁ ἐχθρὸς ἐν ἐκείνῳ, πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι· τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι* (a. a. O. orat. cat. c. 23 PP. gr. 45, 61).

einer Fischangel gefangen. »Aber unmöglich hätte er die blosse Gottheit anschauen können, wenn er nicht auch einen Teil jenes Fleiches dabei sah, das er infolge der Sünde in seinen Fesseln hielt. Daher ward die Gottheit mit dem Fleische umschattet, damit er auf das hinschauend, was gleichsam mit ihm geboren und grossgeworden war, nicht geschreckt würde durch die Nähe der überschwänglichen Kraft, und er bei der Betrachtung der Macht, die in den Wundern stets mehr hervorstrahlte, das, was sich offenbarte, mehr für einen Gegenstand des Verlangens als der Furcht hielte.«[1]) Diese ganze Veranstaltung aber stellt sich uns dar als die glänzendste Illustration der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Weisheit, der Güte, die sich in dem barmherzigen Willen uns zu erlösen zeigt, der Gerechtigkeit, die aus dem »Vertragsmässigen« des Erlösungsmodus erhellt, und der Weisheit, welche die Habgier und Thorheit Satans scharfsinnig zu den erhabensten Zwecken auszunützen verstand. »Dass er es nämlich ersann, durch die Umhüllung mit dem Körper die göttliche Kraft fassbar zu machen, damit nicht die zu unsern Gunsten getroffene Einrichtung wegen der Furcht (Satans) vor der Erhabenheit illusorisch gemacht würde, das zeigt durchaus zugleich Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. Überhaupt das Heil spenden wollen, ist ein Erweis der Güte; dass er aber gleichsam kontraktmässig den Loskauf des Gefangenen bewirkte, offenbart die Gerechtigkeit; dass er aber scharfsinnig das, was an sich unfassbar war, fassbar machte, das bezeugt offenbar den höchsten Grad der Weisheit.«[2])

Diese Gedanken waren bei den Vätern weit verbreitet und wurden hie und da in phantastisch-possierlicher Weise dargestellt. So lehrte auch Ambrosius ausdrücklich die Notwendigkeit

---

1) *Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ην γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τοῦ θεοῦ φαντασίᾳ, μὴ σαρκός τινα μοίραν ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα, ἣ ἤδη διὰ τῆς ἁμαρτίας κεχείρωτο. Διὰ τοῦτο περικεκάλυπται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὥς ἂν πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῶ βλέπων μὴ πτοηθείη τὸν προσεγγίσμὸν τῆς ὑπερεχούσης δυονάμεως· καὶ τὴν ἐρέμα διὰ τῶν θαυμάτων ἐπὶ τὸ μεῖζον διαλάμπουσαν δύναμιν κατανοήσας, ἐπιθομητὸν μᾶλλον ἢ φοβερὸν τὸ φανὲν εἶναι νομίσῃ.* a. a. O.

2) *Τὸ γαρ διὰ τῆς τοῦ σώματος περιβολῆς χωρητὴν τὴν θείαν δύναμιν ἐπινοῆσαι γενέσθαι, ὡς ἂν ἡ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομία μὴ παραποδισθείη τῷ φόβῳ τῆς ὑψηλῆς ἐμφανείας, πάντως κατὰ ταὐτὸν τὴν ἀπόδειξιν ἔχει τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ σοφοῦ, τοῦ δικαίου. Τὸ μὲν γὰρ ἐθέλεσθαι σῶσαι, τῆς ἀγαθότητός ἐστι μαρτυρία· τὸ δὲ συναλλαγματικὴν ποιήσασθαι τὴν τοῦ κρατουμένου λύτρωσιν τὸ δίκαιον δείκνυσι· τὸ δὲ χωρητὸν δι᾽ ἐπινοίας ποιῆσαι τῷ ἐχθρῷ τὸ ἀχώρητον, τῆς ἀνωτάτω σοφίας τὴν ἀπόδειξιν ἔχει,* (a. a. O. S. 64.)

einer Täuschung des Teufels: »Aber es konnte die Schlinge nicht besser zerrissen werden, als wenn er dem Teufel irgend eine Lockspeise zeigte; damit, während jener zu der Lockspeise eilt, er durch seine eigenen Schlingen gefesselt würde, und ich sagen könnte: Schlingen haben sie gelegt meinen Füssen und selbst sind sie hineingefallen in dieselben (Ps. 56, 7). Was konnte als Lockspeise dienen, wenn nicht der Leib? Es musste also auf diese Weise der Teufel betrogen werden, dass der Herr Jesus einen Leib annahm.«[1]) Satan täuscht sich also, und, indem er nach der Beute hascht, fällt er selbst in das Netz, in welchem er uns gefangen hielt. Schon vorher hatte Origenes zu der Stelle, Ps. 34, 8: »Es komme auf ihn der Strick, den er nicht ahnt, und die Falle, die er verbarg, erfasse ihn, und falle er in die eigene Schlinge« bemerkt: »Ich bin der Meinung, er spreche vom Kreuze, auf welches der Teufel in seiner Unwissenheit hineinfiel. Denn wenn er Kenntnis gehabt hätte, hätte er den Herrn der Glorie niemals ans Kreuz geschlagen.«[2]) Das Kreuz ist gleichsam das Vogelnetz, in das sich Satan verstrickt, und nach der Erklärung von Ps. 21, 4 (ich aber bin ein Wurm und kein Mensch) ist die hl. Menschheit Christi gleichsam der Wurm an der Angel: »Aber er ist auch wie ein Wurm eine Lockspeise geworden für den Teufel und seine Engel.«[3]) Das Vogelnetz des Origenes wird bei Augustinus zur Mausefalle: »Es frohlockte der Teufel, als Christus starb, aber gerade durch den Tod Christi ist der Teufel besiegt worden: wie in der Mausefalle, ging er an die Lockspeise. Er freute sich zum Tode als Fürst des Todes. Gerade woran er sich freute, daran ist er gefangen worden. Die Mausefalle Satans, das Kreuz des Herrn: die Lockspeise, mit der

---

1) Sed non potuit melius conteri laqueus, nisi praedam aliquam diabolo demonstrasset; ut dum ille festinat ad praedam, suis laqueis ligaretur, et ego possem dicere: Laqueos paraverunt pedibus meis et ipsi inciderunt in eos (Ps. 56, 7). Quae potuit esse praeda, nisi corpus? Oportuit ergo hanc fraudem diabolo fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus. Expos. in Evang. Luc. l. 4. PP. lat. 15, 1616.

2) in Ps. 34, 8. PP. gr. 12, 1311: *Νομίζω περὶ τοῦ σταυροῦ λέγειν αὐτὸν, εἰς ὃν ἐμπέπτωκεν ὁ διάβολος ἀγνοῶν. Εἰ γὰρ ἔγνω, οὐκ ἂν αὐτὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσε.*

3) in Ps. 21, 4; P. P. gr. 12, 1254. *Ἀλλὰ καὶ ὡς σκώληξ δέλεαρ γέγονε τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

er gefangen werden sollte, der Tod des Herrn.«[1] Nach Gregor dem Grossen wird der Teufel an mehreren Stellen mit der Angel gefangen. »Wer wüsste nicht, dass man an der Angel die Lockspeise offen zeigt, den Haken dagegen verbirgt? Die Speise lockt an, damit der Haken fasse. Als daher unser Herr zur Erlösung des Menschengeschlechtes kam, machte er aus sich gleichsam eine Angel zum Verderben des Teufels. Er nahm nämlich einen Leib an, damit an ihm jener Behemoth (Teufel, vgl. Job c. 40) nach seinem leiblichen Tode wie nach einer Speise verlange .... An dem Widerhaken seiner Menschheit ward er gefangen, er, der, indem er bei jenem nach der Lockspeise des Körpers schnappt, durchbohrt ward durch den Stachel der Gottheit. Da nämlich war die Menschheit, um den Unersättlichen anzuziehen, da die Gottheit, um ihn zu durchbohren, da die offenkundige Schwachheit, welche anlockte, da die verborgene Kraft, welche die Kehle des Räubers durchbohrte. An der Angel ist er gefangen, weil er gerade da umkam, wo er anbiss.«[2] Anderswo schreibt er: »Jener Drache, den du gebildet, seiner zu spotten. Ps. 103, 27. Denn niemals wird er geziemender besiegt, als wenn seine Verschlagenheit durch einen frommen Betrug überwunden wird.... Wie mit der Angel hat er die Schlange gefangen, indem er ihr sein Fleisch darbot, seine Gottheit verbarg; und indem jene das nahm, wonach sie gelüstete, ist sie durch das gefangen worden und umgekommen, was sie nicht sah.«[3] Ähnlich Fulgentius Ferrandus: »Christus

1) Exultavit diabolus, quando mortuus est Christus et ipsa morte Christ. est diabolus victus: tamquam in muscipula escam accepit. Gaudebat ad mortem quasi praepositus mortis. Ad quod gaudebat, inde illi tensum (?) est. Muscipula diaboli, crux Domini: esca qua caperetur, mors Domini. Serm. 263. PP. lat. 38, 1210.

2) Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus ut in eo Behemoth iste (diabolns cf. ad Hiob c. 40) quasi escam suam mortem carnis appeteret. . . . In hamo ejus incarnationis captus est, qui dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis. Ibi quippe inerat humanitas, quae ad se devoratorem duceret, ibi divinitas, quae perforaret, ibi aperta infirmitas, quae provocaret, ibi occulta virtus, quae raptoris faucem transfigeret. In hamo igitur captus est, quia inde interiit, unde devoravit. Moral. lib. 33, c. 7, n. 14. PP. lat. 76, 680.

3) Draco iste, quem formasti ad illudendum ei (Ps. 103, 27). Nunquam enim convenientius vincitur, quam quum ejus versutia pia fraude superatur. . . . . Quasi hamo serpentem cepit, qui ei carnem exhibuit, divinitatem celavit; et dum cepit ille, quod appetiit, eo tentus et peremptus est, quod non vidit. In prim. Reg. exposit. lib. 5, c. 1, n. 4. PP. lat. 79, 316.

hatte einen wahren Leib . . . einen solchen, wie auch wir ihn haben, ohne Sünde, derart, dass der Teufel sich täuschte, so dass er in der Meinung, es sei eine Speise, den Widerhaken verschluckte.«[1])

Bei Isidor von Sevilla wird Satan in einem Vogelnetze gefangen: »Getäuscht ward der Teufel durch den Tod des Herrn wie ein Vogel. Denn Christus zeigte ihm sein sterbliches Fleisch, das jener zu töten trachtete, und verbarg darunter seine Gottheit wie eine Schlinge, um ihn wie einen unvorsichtigen Vogel darin in kurzer Zeit zu verstricken. Während nun der Teufel in Christus nach dem Fleische der Menschheit hascht, das er sah, wurde er durch seine Gottheit, die verborgen war, wie mit einem Widerhaken gefangen. In Christus nämlich ist der Widerhaken die Gottheit, die Lockspeise aber das Fleisch.«[2]) In einem ähnlichen Sinne sagt Johannes von Damaskus: »Weil der Feind den Menschen durch die Hoffnung auf Gottgleichheit verlockt hatte, wird er seinerseits durch das vorgehaltene Fleisch wie durch eine Lockspeise gefangen, und wird zugleich ein herrlicher Erweis sowohl der göttlichen Güte und Weisheit, als auch der Gerechtigkeit und Macht gegeben.«[3]) Später, bei Beda dem Ehrwürdigen, wird Satan in seiner Freude über die Schmach und Leiden Christi gleichsam in der Trunkenheit überlistet: »Sowie Esau für ein Linsengericht seine Erstgeburt verkauft hat, so hat Adam durch den verwegenen Genuss des Apfels sich in die Sklaverei des Teufels begeben, den der Herr Jesus, Gleiches mit Gleichem vergeltend, in ähnlicher Weise mit einem Getränke berauschte, wie jener Verderben bringend den ersten Menschen tötete. Sowie nämlich jener Adam durch den Genuss des Apfels den Tod in sich hineingetrunken hat, so hat der Herr ihm gleichsam einen süssen Pokal zu trinken gegeben, indem er ihn sich er-

---

1) Christus habuit »corpus verum . . ., tale, quale nos habemus, absque peccato, tale, in quo diabolus falleretur, ut putans escam, deglutiret hamum. Ep. 3, ad Anatolium n. 5. PP. lat. 67, 893.

2) Illusus est diabolus morte domini quasi avis. Nam ostensa Christus suae carnis immortalitate, quam interimendam ille appetebat, abscondit divinitatem, ut laqueum, quo eum, velut avem improvidam, prudenti irretiret decipula. . . . . Diabolus, dum in Christo carnem humanitatis impetit, quae patebat, quasi hamo divinitate ejus captus est quae latebat. Est enim in Christo hamus divinitas, esca autem caro. Sent. I, c. 14, n. 13 und 14. PP. lat. 83, 567.

3) De fide orthod. 3. 1. PP. gr. 94, 981 u. 984. *ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφόν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ.*

götzen liess an der vielen Schmach, die er ihm zugefügt hat.«[1]) Selbst nach Peter dem Lombard. lässt, offenbar in Anlehnung an Augustinus, auf dem ja das Sentenzenbuch ganz ruht, Gott eine Mausefalle für Satan aufstellen. »Und was tat der Erlöser unserm Eroberer? Er stellte ihm in seinem Kreuze eine Mausefalle und als Lockspeise sein Blut.« Freilich fügt er sogleich bei: »Jener aber vergoss das Blut dessen, der ihm nichts schuldete, und büsste gerade dadurch seine tatsächlichen Schuldner ein. Dieser vergoss nämlich sein Blut zu dem Zwecke, unsere Sünden zu tilgen. Dasjenige also, auf Grund dessen uns der Teufel gefangen hielt (die Sünde), ist durch das Blut des Erlösers getilgt worden.«[2])

So wird also Satan getäuscht. Statt der Gesamtheit der Menschen erhält er Christi Blut oder Leben. Eine dauernde Herrschaft über Christus konnte er freilich wegen der in ihm verborgenen Gottheit nicht behaupten. Er konnte nämlich die Qualen, welche ihm das Festhalten dieser Speise bereitete, nicht ertragen.[3]) Aber es war doch irgendwie seinem „Rechte“[4]) genuggetan, das Blut Christi war der „Lösepreis“, welcher dem Teufel zum Zwecke der Erlösung der Menschheit gezahlt wurde.

---

1) Sicut Esau edulio lentis primogenita sua vendidit, ita Adam, dum pomum gustare praesumpserit, se in servum diabolo subjugavit, quem Dominus Jesus, par pari referens, simili potu inebriavit, quo ille lethifer protoplastum mortificavit. Sicut enim ille gustu pomi Adam mortem potavit, ita Dominus quoddam dulce poculum ei propinavit, quando eum concessit oblectari contumeliis multis, quas sibi ingessit. Aliquot quaestionum liber, qu. 15 de Redemptione humana. PP. lat. 93, 471.

2) Et quid fecit redemptor captivatori nostro (diabolo)? Tetendit ei »muscipulam« crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Freilich fügt er sogleich bei: »Ille autem sanguinem fudit non debitoris, per quod recessit a debitoribus. Ille quidem ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Sent. lib. 3, dist. 19.

3) Vgl. z. B. Origenes in Matth. 16. n. 8. PP. gr. 13, 1398: *οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον.*

4) Wie in der literarisch-patristischen Welt scheint die Idee, dass bei der Erlösung des Menschen Satan rechtlich in Frage komme, auch im gewöhnlichen Volke eine weite Verbreitung gefunden zu haben. Dieselbe findet sich interessant verwertet und verarbeitet in einer im 15. Jahrhundert (1484) erschienenen lustigen Schrift: Reverendi Patris domini Jacobi de Theramo Compendium perbreve consolatio peccatorum nuncupatum et apud nonnullos Belial vocitatum ad Papam Urbanum sextum conscriptum, die einige Jahre später (1508) in Strassburg auch in deutscher Übersetzung erschien unter dem Titel: Belial, zu deutsch, Ein gerichtz handel zwischen Belial, hellischem Verweser, als kleger einem teil und Jesu Christo,

Zweite Theorie.

Eine Reihe von Vätern liess in einer zweiten Theorie den Begriff des gezahlten Lösepreises fallen und argumentierte dann folgendermassen: Gott hatte die Herrschaft Satans über die Menschen zur Strafe für ihre Sünde zugelassen. Infolgedessen hatte der Teufel nur insoweit ein Recht, als durch die Sünde der Mensch sich ihm verkauft hatte, als der Mensch tatsächlich ein Sünder war. Der Gottmensch ist nun von jeder ererbten und persönlichen Sünde frei, demnach hat der Teufel auch kein Recht auf ihn. Indem der Letztere nun trotzdem die Hand nach dem menschgewordenen Sohne Gottes ausstreckt, ihn quält, unter den grausamsten Martern an das Kreuz schlagen lässt und tötet, begeht er gegen die Menschheit selbst (in der Ungerechtigkeit gegen den Zentralmenschen Jesus Christus) das grösste Unrecht und verwirkt dadurch nach den Gesetzen der strengsten Gerechtigkeit sein bisher auf die Menschheit ausgeübtes Recht.

In diesem Sinne sagt schon Pacianus; „Das hiess soviel als siegen: ohne Sünde verurteilt werden. Der Teufel nämlich hatte Gewalt über die Sünder empfangen; diese masste er sich auch über den Unbefleckten an, und so ward er selbst besiegt, indem er mit dem Gerechten so verfuhr, wie es ihm nach dem Rechte, das er bekommen hatte, nicht zustand.“ [1]) Augustinus schreibt:

---

hymmelischen Got, antwurter, anderen teile, also, obe Jhesus dem hellischen Fürsten, rechtlichen die Helle zerstöret, beraubet, unn die Teufel darin gebunden habe. . . Alles mit clag, antwurt, widerred, appellierung, rechtsagung etc. Die gegen Ende des Mittelalters weitverbreitete Schrift diente als juristisch-kanonisches Lehrbüchlein, in welchem unter der grotesken Form eines Prozesses zwischen Christus und dem Teufel den Studenten des kanonischen Rechtes der kanonische Prozess mit seinen Regeln und Formen, seinen Appellationen und Interlokutionen u. s. w. veranschaulicht und beigebracht werden sollte. Nach einer dankenswerten Mitteilung des verehrten Herrn Prof. Dr. Abert-Würzburg besitzt die Würzburger Universitäts-Bibliothek unter ihren Incunabeln mehrere Exemplare dieses interessanten Werkes. Doederlein schreibt darüber in seiner Inaugural-Dissertation: »De redemptione a potestate diaboli insigni Christi beneficio« (opusc. acad. Jenae 1789, S. 152, Anm.): Nihil magis festivum atque ludicrum somniari poterit legive, quam Johannis de Teramo, qui sec. XV scripsit, libellus: Belial. Hic enim causam Jesum inter atque diabolum quasi coram foro divino agitatam recenset. Sistitur tribunal: apparent partes: litem movent: testes vocantur in subsidium: traduntur libelli accusatorii ac defensorii: denique judicis sententia Belial ut reus condemnatur petitis quoque e jure Justinianeo et Canonico rationibus. Auch ist wohl die vulgäre Redeweise vom »dummen Teufel« auf diese Theorien von der Täuschung Satans zurückzuführen.

1) Hoc fuit vincere, sine peccato condemnari. Diabolus enim in peccatores acceperat potestatem, quam sibi ille super immaculatum vindicavit; ac sic ipse

„Das Wort Gottes, der einzige Sohn Gottes hat den Teufel, den er stets in seiner Gewalt gehabt hat und haben wird, auch als Mensch dem Menschen unterworfen nicht dadurch, dass er ihm mit roher Gewalt etwas abgezwungen hätte, sondern dadurch, dass er ihn nach dem Gesetze der Gerechtigkeit überwand, nämlich: Nach der Täuschung des Weibes und der Niederwerfung des Mannes durch das Weib hatte Satan die ganze Nachkommenschaft des ersten Menschen auf Grund ihrer Sündhaftigkeit den Gesetzen des Todes freilich aus boshafter Schadenfreude aber doch auch nach den Normen der höchsten Billigkeit unterworfen, diese seine Herrschaft sollte (nur) so lange bestehen, bis er den Gerechten tötete, in welchem er nichts Todeswürdiges nachweisen konnte, nicht nur weil dieser schuldlos getötet, sondern auch weil er ohne Begierlichkeit geboren ward. . . . . Mit dem vollsten Rechte wird er also gezwungen, diejenigen aus seiner Herrschaft frei zu lassen, welche an den glauben, welchen er in so ungerechter Weise getötet hat.“ [1])

Fulgentius Ferrandus: „Siehe es wird kommen der Fürst dieser Welt, und in mir wird er nichts finden (Joh. 14, 30), nichts nämlich von Sünde. Denn vollkommen war in ihm die Natur seiner Mutter, d. h. unsere, welche jener alte Sündenwucherer, gleich als ob sie ihm etwas schuldete, anfiel, kreuzigte und tötete, so dass er durch die Ungerechtigkeit seiner Einforderung das verlor, was ihm rechtmässig zukam.“ [2]) Isidor von Sevilla: Wie Christus eine der Strafe würdige Sünde

---

superatus est, id decernens super justum, quod illi per legem, quam acceperat, non licebat. Serm. de baptismo. PP. lat. 13, 1092.

1) Verbum Dei unicus Dei filius, diabolum, quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae; ut quoniam femina decepta et dejecto per feminam viro omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat, tamdiu potestas ejus valeret, donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere, non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus est etc. . . Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit. De lib. arbit. lib. 3, c. 10, n. 31. PP. lat. 32, 1286. cf. de Trinit. lib. 4, c. 13, n. 17. PP. lat. 42, 899.

2) Ecce veniet princeps mundi hujus et in me inveniet nihil (Joh. 14, 30), utique peccati: nam plena in illo fuit natura matris id est nostra; quam velut sibi aliquid deberet antiquus ille peccati fenerator invasit, crucifixit, occidit; et per indebitam exactionem, quidquid ei debebatur, amisit. Ep. 3 ad Anatolium num. 5. PP. lat. 67, 893.

nicht getan, so hat er die Strafe für unsere Sünde auf sich genommen, um durch seine ungerecht erlittene Strafe unsere zurecht bestehende Schuld zu tilgen, damit der Teufel dadurch seine schuldbeladenen Gefangenen verlöre, dass er Einen tötet, der keine Sünde begangen hatte. Und so hat er diejenigen, welche er mit einem gewissen Rechte gefangen hielt, verloren, weil er ungerechter Weise unsern Erlöser gemordet hat.« [1]) Leo d. Gr.: »Keineswegs hielt der Teufel für frei von der ersten Übertretung, den er aus so vielen Momenten als sterblich erkannt hatte. So erhob sich also der ungerechte Räuber und habgierige Eintreiber weiter gegen den, welcher nichts von ihm hatte, und während er den allgemeinen Urteilsspruch infolge der Erbschuld ausführt, geht er über den Schuldschein, die Grundlage seines Rechtes, hinaus, indem er von demjenigen die Strafe der Sünde einfoderte, in welchem er keine Schuld fand. So wird die auf dem Wege der Verführung gewonnene Handschrift der todbringenden Abmachung zerrissen und durch die Ungerechtigkeit der Überforderung die Summe der ganzen Schuld vernichtet. Jener Gewalttätige wird mit seinen eigenen Ketten gefesselt und die ganze List des Bösen auf sein eigenes Haupt zurückgeschleudert.« [2])

Nach Gregor d. Gr. versuchte Satan den Herrn, seinen grossen Gegner, zuerst nach der Taufe; da er aber zu dem Innern Jesu keinen Zugang fand, so wollte er ihn wenigstens nach aussen durch den Tod des Leibes besiegen. „Allein, wo er nach aussen hin etwas tun konnte, gerade da ist er vollständig nach jeder Seite hin besiegt worden, und gerade da, wo er das Fleisch des Herrn zu töten die äussere Gewalt erhielt, ist seine innere Macht, mit welcher er uns gefangen hielt, vernichtet worden. Er selbst ist nämlich innerlich besiegt, während er gleichsam äusserlich siegte, und er, der uns mit Recht als dem Tode verfallen festhielt, verlor

---

1) Sent. lib. 1, c. 14, n. 12. PP. lat. 83, 567.

2) Nequaquam credidit diabolus primae transgressionis exsortem, quem tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere et, dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Solvitur igitur lethiferae pactionis male suasa conscriptio et per injustitiam plus petendi totius debiti summa vacuatur. Fortis ille nectitur suis vinculis et omne commentum maligni in caput ipsius retorquetur. Serm. 22 (al. 21) in nativ. Domini II, c. 4. PP. lat. 54, 197. cf. serm. 60 (al. 58) de passione Dom. IX, c. 3 (PP. lat. 54, 344) u. serm. 62 (al. 60) de pass. Dom. XI, c. 3. PP. lat. 54, 391.

rechtmässiger Weise über uns das Recht des Todes, weil er durch seine Trabanten dessen Fleisch zu töten sich vermass, in welchem er nichts von Sündenschuld vorfand.“ [1]) Caesarius von Arles: „Weil ihm (dem Teufel) der Mensch durch seine sündhafte Nachgiebigkeit verfallen war, machte er sich getäuscht an den Gott in Menschengestalt und erkühnte sich, seine mörderische Hand an den Herrn des Himmels selbst anzulegen. Und sofort ward er durch dies schreiende Unrecht des Majestätsverbrechens schuldig und verlor so geächtet den Menschen, den er gewaltsam gefangen hielt. Geächtet, sage ich, denn sogleich schlug Christus an dem Menschen selbst, den die Erlösung seinem ursprünglichen Zustande zurückgab, seine Rechtstitel an. . . . . Hoch erhaben, seinem Schöpfer teuer, erstrebte er damals seines Schöpfers uneingedenk die Gottgleichheit, nun streckte er sogar seine blutigen Hände nach Art der Gottlosigkeit nach dem Urheber aller Dinge aus. Und so ward die gerechte Verurteilung des Räubers die selige Freilassung des Gefangenen.“ [2])

Ebenso anschaulich, wie schön spricht Theodoret die hierhergehörenden Gedanken aus. Er kleidet sie in eine Ansprache, mit welcher Christus dem Teufel entgegentritt. Wir geben hier nur kurz die Grundgedanken an: „Gefasst bist du, Bösewicht, und in deinen eigenen Netzen bist du gefangen, und dein eigenes Schwert ist in dein Herz gedrungen, dein Bogen ist zerbrochen, eine Grube hast du gegraben und bist selbst in dieselbe hineingefallen, die Stricke, welche du ausspanntest, haben deine eigenen Hände um-

---

1) Sed ubi potuit aliquid facere (nach aussen), ibi ex omni parte devictus est et, unde accepit exterius potestatem dominicae carnis occidendae, inde interior potestas ejus, qua nos tenebat, occisa est. Ipse namque interius victus est, dum quasi vicit exterius, et, qui nos jure debitores mortis tenuit, jure in nobis jus mortis amisit, quia per satellites suos ejus carnem perimendam oppetiit, in quo nihil ex culpae debito invenit. Moral lib. 17, c. 30 (al. 18, vel 15) num. 46 u. 47. PP. lat. 76, 33.

2) Quum ei (diabolo) homo per peccati obedientiam deberetur, ille Deum specie hominis, deceptus appetiit et in ipsum coeli dominatorem parricidales manus inferre praesumpsit. Et subito per tantum nefas etiam crimen majestatis incurrit, ac sic hominem, quem violentus tenebat, proscriptus amisit. Proscriptus, inquam; nam statim in ipso homine, quem redemptio in ejus originem revocavit, titulos suos affixit. . . . In excelsis factori suo charus, tunc divinitatis consortium factoris immemor concupivit; nunc jam in auctorem rerum cruentas manus consuetudine impietatis extendit. Ac sic praedonis justa damnatio gratuita captivi facta est manumissio. Hom. 3 de Paschate. PP. lat 67, 1049.

wunden. Sage doch, warum hast du meinen Leib an das Kreuz geschlagen und dem Tode überantwortet? Welchen Schein von Sünde hast du in mir erspäht, welche Gesetzübertretung gesehen? .... Das Gesetz Gottes hatte doch die Sünder dem Tode übergeben, du aber hast auch den Sündenlosen den Fesseln des Todes überwiesen: Deine unersättliche Gier ward der Anlass zur äussersten Grausamkeit und während du Einen ungrecht ergriffen, wirst du gerechter Weise aller deiner Untergebenen zugleich beraubt, und da du die verbotene Speise verschlungen, wirst du das früher Gegessene wieder ausspeien und für alle eine Lehre sein, mit dem Zukommenden sich zu begnügen, sich aber dessen zu enthalten, wozu man kein Recht hat......
Weil nun auch du, der du nur über die Sünder Gewalt bekommen hattest, den Leib dessen anfielest, der keiner Sünde schuldig war, so begib dich deiner Gewalt, steh' ab von deiner Herrschaft. Alle werde ich erlösen vom Tode, nicht einfach in reiner Erbarmung, sondern in gerechter Barmherzigkeit, nicht mit absoluter, sondern in gerechter Machtwirkung .... während ich den unverdienten Tod erduldete, vernichtete ich den verdienten: und die in rechtmässiger Gefangenschaft schmachteten, entlasse ich, selbst ungerecht gestraft, aus dem Gefängnisse." [1])

Er fügt dann hinzu: Diese Worte seien keine leeren Phan-

---

1) De providentia orat. 10. PP. gr. 83, 758 sq.: *Ἑάλως, παμπόνηρε, καὶ τοῖς σαυτοῦ δικτύοις τεθήρασαι, καὶ ἡ ῥομφεία σου εἰσελήλυθεν εἰς καρδίαν σου, καὶ τὰ τόξα σου συνετρίβη· ὠρύξας βόθρον, καὶ ἐνέπεσας εἰς αὐτόν· τὰ ὑπό σοῦ ἁπλωθέντα θήρατρα τὰς σὰς ἐπέδησε χεῖρας. Εἰπὲ γὰρ, τί δήποτέ μου τὸ σῶμα τῷ σταυρῷ προσήλωσας, καὶ τῷ θανάτῳ παρέπεμψας; Ποῖον εἶδος ἁμαρτίας ἐν ἐμοὶ θεασάμενος; Ποῖαν τοῦ νόμου θεωρήσας παράβασιν; Ἐρεύνησον νῦν γοῦν ἀκριβέστερον ἐν τῷ ξύλῳ γυμνὸν τοῦτο θεώμενος ..... Ὁ γὰρ θεῖος ὅρος τοὺς ἡμαρτεκότας τῷ θανάτῳ παρέπεμψε, σὺ δὲ καὶ τὸν ἁμαρτίας ἀμύητον παρέδωκας τοῖς τοῦ θανάτου δεσμοῖς· καὶ γέγονέ σοι ἡ ἀπληστία ἀπηνείας ἐσχάτης αἰτία καὶ ἕνα λαβὼν ἀδίκως πάντων ἐγυμνώθης τῶν ὑπηκόων δικαίως· καὶ φαγὼν τροφὴν οὐκ ἐδώδιμον, πᾶσαν ἐμέσεις τὴν ἤδη καταποθεῖσαν· καὶ διδάξεις ἅπαντας τοῖς προσοῦσιν ἀρκεῖσθαι καὶ τῶν μὴ προσηκόντων ἀπέχεσθαι ..... Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ σὺ, τὴν κατὰ τῶν ἡμαρτηκότων ἐξουσίαν λαβὼν, ἥψω σώματος ἁμαρτίαν οὐδεμίαν ἐγρασαμένου ἔκβηθι τῆς ἐξουσίας ἔκστηθι τῆς τυραννίδος. Πάντας ἐλευθερώσω τοῦ θανάτου· οὐχ ἁπλῶς ἐλέῳ χρώμενος, ἀλλ᾽ ἐλέῳ δικαίῳ, οὐδὲ τῇ τῆς δεσποτείας ἐξουσίᾳ, ἀλλ᾽ ἐξουσίᾳ δικαίᾳ ..... θάνατον ἄδικον ὑπομείνας, καταλύω τὸν δίκαιον· τοὺς ἐνδίκως κατεχομένους, ἀδίκως κατασχεθεὶς, τῆς εἱρκτῆς ἀπολύω.*

tasiespielereien, sondern seien in Schrift und Tradition durchaus hegründet.[1])

Nach Beda dem Ehrw. ist die Erlösung des Menschen deshalb nach den Normen der Gerechtigheit erfolgt, weil Satan Christum, der wohl die Natur, nicht aber die Schuld des Menschen gehabt habe, und über den infolgedessen auch der Teufel keine rechtmästige Gewalt hatte, ans Kreuz gebracht habe; „und so verlor Satan verdienter Massen und nach dem Völkerrechte dasjenige, was er durch Bosheit und Betrug in Besitz erhalten hatte.[2])

Es liegt auf der Hand, dass bei dieser zweiten Theorie von einer eigentlichen Genugtuung, welche dem Satan geleistet wäre, nicht die Rede sein kann. Genugtuung ist insofern geleistet, als den Normen der Gerechtigkeit auch dem Satan gegenüber Genüge geschehen ist, dem sein Recht auf Grund des Missbrauches gerechter Weise genommen wird. Also nur einem abstrakten Prinzip der Gerechtigkeit ist Genüge geschehen. Zudem hat Christus nicht genug getan, sondern in gewissem Sinne genug gelitten. Nur insofern kann demnach diese ganze Theorie bei der dogmengeschichtlichen Betrachtung der Genugtuung Christi Beachtung finden, als Christus dem Leiden, das er von Satan erfuhr, sich frei übergab und so im weiteren Sinne selbstwollend Genugtuung leistete.

Dritte Theorie.

Ausser diesen beiden Theorien finden wir bei den Vätern noch andere Erörterungen über die „rechtliche“ Seite der erlösenden Tätigkeit Christi dem Teufel gegenüber, welche in jenen Theorien nicht eingeschlossen sind. So unklar und unbestimmt sie sind, so können wir sie doch nicht ganz übergehen.

Die rechtliche Unterordnung des Menschen unter Satans Herrschaft wird durch einen machtvollen, wenn auch keines-

1) a. a. O. n. 74: *Καὶ μή τις οἰέσθω ταῦτα ἡμᾶς μάτην ἀδολεσχεῖν· ἐν γὰρ τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων καὶ τῶν ἀποστολικῶν παιδευμάτων ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐπαιδεύθημεν.*

2) Secunda (quaestio) quo jure aequitas hoc (redemptionem humanam) fecerit? Responsio, quia diabolus Dominicum hominem, naturam, non culpam hominis habentem, in hoc, quod vinctum reddidit, quomodo sane Christum, in quo peccati jus non habuit, crucifixit et ideo merito et jure gentium amisit hoc, quod maligna fraude possidebat. Aliquot quaest. lib. De redemptione humana (qu. 15). PP. lat. 93, 471.

wegs gewaltsamen oder gar ungerechten Sieg des Gottmenschen über den Teufel rechtskräftig gelöst. Während in der zweiten Theorie Satan aktiv tätig erscheint und durch seine aktive Ungerechtigkeit sein „Recht" verwirkt, erscheint in einer dritten Anschauung der Gottmensch, der in der vorhergehenden Theorie sich passiv verhielt, dem Teufel gegenüber in voller, siegreicher Aktivität. Dieser Sieg Christi hat natürlich eine innere Beziehung zur Tat Adams. Nachdem Satan den Menschen durch die Sünde der ersten Eltern in seine Gewalt gebracht hat, erscheint Christus, um ihn zu besiegen, als neuer Adam mit göttlicher, unendlicher Kraft. Weil sündelos und somit dem Satan nicht unterworfen, ist er frei und fähig mit ihm zu kämpfen, und weil aus dem Geschlechte Adams, ist er rechtlich geeignet, für dies sein Geschlecht einzutreten. Er besiegt den Teufel und befreit so seine Stammesgenossen nach den Regeln der striktesten Gerechtigkeit von der schnöden Knechtschaft. So schreibt Leo d. Gr.: „Nicht gerecht verlöre er (der Teufel) die ursprüngliche Herrschaft über das ihm verfallene Geschlecht, wenn er nicht von demselben, das er sich unterworfen hatte, besiegt würde." [1]) Darauf gründet sich die Notwendigkeit der Incarnation: „Wenn sich zugunsten der Sünder nur die Gottheit (dem Satan) entgegenstellte, so würde der Sieg über den Teufel nicht so sehr vernunftmässig als auf dem Wege der Macht erfolgen. Und auf der andern Seite, wenn nur die sterbliche Natur die Sache des Gefallenen verträte, dann würde sie nicht aus dem Sklavenverhältnisse erlöst, da sie ja selbst diesem (Sklaven-)Geschlechte angehörte. Daher musste notwendiger Weise sowohl die göttliche wie die menschliche Wesenheit in dem Einen Herrn Jesus Christus sich vereinigen." [2]) Von dem Siege Christi über Satan im Allgemeinen spricht auch Fulgentius Ferrandus: „Das (nämlich) war das Werk der Gerechtigkeit Gottes, dass durch jenes Fleisch der Urheber des Todes besiegt würde in Christus, welches er besiegt hatte in Adam. . . . . . Wenn es also eine andere Natur des Fleisches (als die adamitische) wäre, in welcher

---

1) Non juste amitteret (diabolus) originalem dedititii generis servitutem, nisi de eo, quod subegerat, vinceretur. Serm. 22 (al. 21) in nativ. Dom. II, c. 3. PP. lat. 54, 196.

2) Si pro peccatoribus sola se opponeret deitas, non tam ratio diabolum vinceret, quam potestas. Et rursum, si causam lapsorum sola ageret natura mortalium, non erueretur a conditione, quae libera non esset a genere. Unde oportuit in unum Dominum nostrum Jesum Christum et divinam et humanum convenire substantiam. Serm. 56 (al. 54) de pass. Dom. V, c. 1. PP. lat. 54, 326.

der sündlose Christus gestorben, dann würde der Teufel nicht durch die Gerechtigkeit, sondern durch die Macht besiegt. Er musste aber durch die Gerechtigkeit besiegt werden. Darin aber gerade zeigte sich die Gerechtigkeit, dass der Erlöser in jenem Fleische kam, welches der Verführer der dauernden Strafe überantwortet hatte.« [1]) Genauer drückt sich Gregor d. Gr. aus: „Der Urfeind erhob sich gegen den ersten Menschen, unsern Stammvater in drei Versuchungen, indem er denselben zur Gaumenlust, Eitelkeit und Habsucht reizte, und zwar überwand er ihn in der Versuchung, indem er ihn mittels seiner eigenen Zustimmung sich unterwarf . . . . . . allein in derselben Weise wird er von dem zweiten Menschen überwunden, wie er sich rühmte, den ersten Menschen besiegt zu haben, damit er sogleich bei seinem Eintreten gefangen aus unsern Herzen vertrieben würde, wie er in unsere Seele hineingekommen war und uns infolgedessen gefangen hielt." [2]) Anderswo: „Während er dem Feinde die Unschuld seines Fleisches entgegenhält, wischte er ab die Befleckung unsers Fleisches, und wodurch uns der Feind gefangen hielt, dadurch hat er uns sühnend frei gemacht, indem dasjenige, was wir zum Werkzeug der Sünde gemacht haben, uns durch seine Vermittlung zur Waffe der Gerechtigkeit umgewandelt ist." [3]) Paulinus von Nola sagt kurz: „Wir wollen uns also in ihm rühmen, der für uns den Kampf aufgenommen und den Sieg erfochten hat." [4]) Theodoret: „Er machte nicht Gebrauch nur von seiner Allmacht, um uns die

---

1) Haec namque fuit justitia Dei, ut per illam carnem mortis auctor vinceretur in Christo, quam vicerat in Adam. . . . Si ergo alia esset natura carnis, in qua non peccaverat Christus et mortuus est, non per justitiam sed per potentiam diabolus vinceretur. Oportebat autem per justitiam vinci. Justitia vero ipsa fuit, ut in ea carne veniret Redemptor, quam fecerat supplicio obnoxiam remanere tentator. Ep. ad Anatolium III, num. 5. PP. lat. 67, 893.

2) Antiquus hostis contra primum hominem, parentem nostrum, in tribus se tentationibus erexit, quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit: sed tentando superavit, quia eum per consensum sibi subdidit . . . sed iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat. Hom. 16 in Matth. IV. PP. lat. 76, 1136.

3) Dum hosti objecit (Christus) innocentiam carnis suae, extersit contagia carnis nostrae, et ex qua nos captivos inimicus tenuit, per illam nos liberos expiavit; quia quam nos fecimus instrumentum culpae, haec nobis per Mediatorem versa est in arma iustitiae. Moral. lib. 3, c. 18 (al. 11, vel 14), num. 33. PP. lat. 75, 617.

4) Gloriemur in ipso, qui nos et pugnam et victoriam suam fecit. Ep. 38 (al. 29), ad Aprum num. 4. PP. lat. 61, 359.

Freiheit zu schenken, und er wollte auch nicht die Barmherzigkeit allein gegen den Feind des Menschengeschlechtes bewaffnen, damit jener diese Barmherzigkeit nicht als ungerecht bezeichnen könnte, sondern er sinnt auf einen Weg voll Liebe, der da zugleich prange im Schmuck der Gerechtigkeit. Eben jene unterlegene Natur vereinigt er mit sich und führt sie so in den Kampf, damit sie sowohl die erhaltene Niederlage wieder gutmache, als auch denjenigen, der einst so schmählich gesiegt hatte, vollkommen niederwerfe." [1]) Johannes von Damaskus: „Mensch ist er geworden, damit der Unterlegene selbst siege. Denn so schwach ist derjenige nicht, der alles vermag, dass er nicht durch die Kraft seiner Allmacht den Menschen der Herrschaft des Tyrannen entreissen könnte. Allein der Tyrann hätte Gelegenheit gehabt sich zu beklagen, wenn er, nachdem er selbst den Menschen besiegt hatte, mit roher Gewalt von Gott beraubt worden wäre. Aus diesem Grunde wird Gott gemäss seinem Wohlwollen gegen die Menschheit und seiner Erbarmung Mensch, um Gleiches durch Gleiches wiederherzustellen." [2])

Gott kann dem Satan die Herrschaft über den Menschen, welche er sich durch seinen Sieg im Paradiese erworben hat, nicht einfachhin nehmen; das wäre dem Satan gegenüber nicht der Ordnung entsprechend. Dem Teufel gegenüber muss Gerechtigkeit herrschen, und so dessen Sieg durch einen Gegensieg über ihn unwirksam gemacht werden. Volleres Licht verbreiten über die patristische Auffassung dieser dritten Theorie zwei Stellen der hl. Schrift, an welche die Väter gern ihre Gedanken anlehnten: „Wie kann jemand eindringen in das Haus des Starken und

---

1) De providentia orat. 10 PP. gr. 83, 747: *Οὐ (γὰρ) ἠθέλησεν ἐξουσίᾳ μόνῃ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν χαρίσασθαι, οὐδὲ ἔλεον μόνον ὁπλίσαι κατὰ τοῦ ἐξανδαποδίσαντος τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προσαγορεύῃ τὸν ἔλεον, ἀλλὰ μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα, καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένον. Αὐτὴν γὰρ ἑαυτῷ τὴν ἡττηθεῖσαν φύσιν ἑνώσας, εἰς τοὺς ἀγῶνας εἰσάγει, καὶ παρασκευάζει τὴν ἧτταν ἀνακαλέσαι, καὶ τὸν κακῶς πάλαι νενικηκότα καταγωνίσασθαι.*

2) De fide orthod. III, 18. PP. gr. 94, 1071: *Γέγονε ἄνθρωπος, ἵνα τὸ νικηθὲν νικήσῃ. Οὐκ ἀδύνατος γὰρ ἦν ὁ τὰ πάντα δυνάμενος, καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐξελέσθαι τοῦ τυραννοῦντος τὸν ἄνθρωπον· ἀλλ᾽ ἦν ἐγκλήματος τῷ τυραννοῦντι ὑπόθεσις ἄνθρωπον νικήσαντι, καὶ ὑπὸ Θεοῦ βιασθέντι. Αὐτὸν οὖν τὸν πεσόντα νικητὴν ἀναδεῖξαι βουληθεὶς ὁ συμπαθὴς Θεὸς καὶ φιλάνθρωπος, ἄνθρωπος γίγνεται τῷ ὁμοίῳ ὅμοιον ἀνακαλούμενος.*

dessen Gefässe rauben, wonn er nicht zuvor den Starken angebunden hat; dann wird er das Haus desselben ausrauben" [1]) — und: „Wenn der Starke bewaffnet sein Haus bewacht, ist das in Frieden, was er besitzt; wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und ihn besiegt, dann nimmt er ihm alle seine Waffen, auf die er vertraute und verteilt seine Beute." [2]) In diesen Stellen ist tatsächlich von Satan und seinem Verhältnisse zu Christus die Rede. Satan ist der starke Besitzer und Beherrscher der Menschheit, erst wenn er durch einen Mächtigeren überwunden und gefesselt ist, kann ihm seine Beute entrissen werden. „Denn seine Fesselung", schreibt Irenaeus, „ward die Erlösung des Menschen, da ja keiner in das Haus des Starken eintreten kann, wenn er nicht vorher den Starken gefesselt hat. . . . . . Und so ward denn gerechter Weise derjenige gefangen abgeführt, welcher den Menschen zu Unrecht abgeführt hatte; der Mensch aber, der vorher gefangen worden war, ward der Gewalt seines Besitzers entrissen auf dem Wege der Barmherzigkeit." [3])

Gebrochen wird die Herrschaft Satans namentlich durch die Überwindung der satanischen Versuchungen, also durch eine sittliche Tat Christi; aber in dieser sittlichen Tat kommt nicht das sittliche, direkt Gott berührende Moment in Betracht, sondern vielmehr das Moment der Macht und Stärke. Nicht sosehr einem sittlichen Prinzip, als vielmehr einem kalten Rechtsprinzip dem Teufel gegenüber geschieht genug; es wird eine rechtliche Machtfrage, die zunächt nicht Gott, sondern Satan und Christus, den Vertreter der Menschheit angeht, gelöst. In diesem Sinne können wir hier von einer tatsächlichen Genugtuung reden. —

In diesen drei Theorien ist die erste Richtung der satisfaktionstheoretischen Erörterungen in der Patristik erschöpft, diejenige, welche S a t a n in den Vordergrund rückt und in der Heils-

---

1) Matth. 12, 29.

2) Luc. 11, 21, 22.

3) Illius enim colligatio, solutio facta est hominis, quoniam non potest aliquis introire in domum fortis, nisi primum ipsum fortem alligaverit. . . . Et captivus quidem ductus est juste is, qui hominem injuste duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam. Adv. haeres. 5, 21, 3. PP. gr. 7, 1182. (Bei diesen und den zunächst folgenden Stellen aus Iren. fehlt der griechische Text.) Vgl. auch Augustinus: de Veteri et Novo Testam. serm. 37 (al. de Temp. 197), P. P. lat. 38/39, Tom. V, pg. 1820: »Nec tamen vincere posset (populus Christianorum) nisi verus David, Christus, cum baculo i. e. cum crucis mysterio descendisset. . . . Venit ergo Christus et alligavit diabolum.«

tat Christi dem Teufel irgendwie sein »Recht« werden lässt. Um die Übersichtlichkeit in der systematischen Darstellung der patristischen Genugtuungstheorien nicht zu stören, fügen wir sofort die einzelnen Theorien der zweiten Richtung hier an, jener Richtung, welche Gott, und zwar Gott ausschliesslich, die in Christo geleistete Genugtuung zueignet. Wir werden dann später noch auf einzelne Punkte der bisher dargelegten Väteranschauungen erläuternd und klärend zurückkommen.

Vierte Theorie.

Eine sehr reine Theorie stellt schon Irenaeus auf, welcher als der providentiell berufene Vertreter der orthodoxen Gnosis gegenüber der häretischen veranlasst war, gerade die ethische Seite der Erlösungstat Christi ins rechte Licht zu stellen. Auch er geht von der gewöhnlichen Auffassung aus, dass der Mensch infolge der ersten Sünde der Herrschaft des Teufels verfallen war. „Weil im Anfange der Abtrünnige den Menschen verführte, das Gebot des Schöpfers zu übertreten, darum hatte er ihn in seiner Gewalt.“ [1]) Gott gegenüber war und blieb diese Herrschaft eine ungerechte, dem Menschen gegenüber trug sie stets neben dem Charakter einer gewissen Gerechtigkeit zugleich auch den einer gewissen Gewaltsamkeit an sich. „Den Menschen hatte er ungerecht als Gefangenen abgeführt“ und „unrechtmässiger Weise herrschte über uns der Abtrünnige, und während wir naturgemäss Eigentum des allmächtigen Gottes waren, entzog er uns (diesem, unserm rechtmässigen Herrn) gegen unsere Natur und machte uns zu seinen eigenen Hörigen; — mit Gewalt — herrschte er von Anfang an über uns, in unersättlicher Habgier raubend, was ihm nicht gehörte.“ [2]) Sollte diese Herrschaft des Teufels gebrochen und das alte, naturgemässe Rechtsverhältnis wieder hergestellt werden, dann konnte das nur gemäss dem wahren Gottesbegriffe in ebenso gerechter, wie machtvoller Weise geschehen: „Gottes Wort, über alles mächtig und unwandelbar in seiner Gerechtigkeit, wandte sich ebenso gerechter Massen auch gegen den Ab-

---

1) Quoniam in initio homini suasit (apostata), transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate. Adv. haeres. 5, 21, 3. PP. gr. 7, 1182.

2) Hominem injuste captivum duxerat, und: injuste dominabatur apostasia; et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam suos proprios faciens discipulos; vi, illa initio dominabatur nostri, ea, quae non erant sua, insatiabiliter rapiens. Adv. haeres. 5, 1, 1. PP. gr. 7, 1121.

trünnigen selbst, alles, was sein ist, von ihm erlösend, nicht mit Gewalt, wie jener im Anfange über uns herrschte und unersättlich alles, was ihm nicht gehörte, raubte, sondern auf dem Wege des Einvernehmens, wie es Gottes würdig war, im Einvernehmen und ohne Gewalttat das sich anzueignen, was er wollte, damit weder das Recht verletzt werde, noch das alte Werk Gottes zu Grunde gehe." [1]) Die Persönlichkeit Satans selbst sollte sich von der vollen Gerechtigkeit des Verfahrens Gottes zur Wiederordnung der Sünde überzeugen. Daraus entsprang die Notwendigkeit der Jnkarnation, damit einerseits eine übermenschliche Kraft mächtig genug wäre, die Erlösung zu bewirken, anderseits aber auch dieselbe Natur über den Teufel siegte, welche von ihm besiegt worden war. „Denn wenn nicht der Mensch den Feind des Menschen besiegt hätte, dann wäre der Feind nicht gerechter Weise besiegt worden." [2]) Irenaeus geht also auch zunächst aus von der historischen Sünde und ihren tatsächlichen, geoffenbarten Wirkungen, die ihren Konzentrationspunkt in der Herrschaft des Teufels haben. Aber er ist weit davon entfernt, seine Theorie in origenistischer Weise weiterzuführen. Die Herrschaft Satans ist eben nur eine Wirkung der Sünde. Für die Sünde selbst ist Genugtuung zu leisten. Die Sünde aber ist ihm ihrem Wesen nach nichts anderes als ein Ungehorsam gegen Gott; darum sind wir auch nur Gottes und keines andern Schuldner." [3]) Dementsprechend war die Schuld zu zahlen an Gott und zwar nur an Gott. Diese Schuld aber hatten wir kontrahiert, indem wir uns im Ungehorsam gegen Gott zur Hingabe an den Teufel verführen liessen. Die entsprechende Genugtuung war demnach naturgemäss nichts anderes, als der Gehorsam gegen Gott und die durch diesen Gehorsam ethisch, dem Willen nach, zu bewirkende Loslösung vom Teufel. Der Mensch, welcher gesündigt hatte, sollte durch die

---

1) Potens in omnibus Dei verbum et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua, redimens ab ea; non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, ea, quae non erant sua, insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem accipere, quae vellet, ut neque, quod est justum, confringeretur neque antiqua plasmatio Dei deperiret. Adv. haeres. 5, 1, 1. PP. gr. 7, 1121.

2) Adv. haeres. 3, 18, 7. PP. gr. 7, 937: *Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντιπάλλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός.*

3) Adv. haeres. 5, 16, 3. PP. gr. 7, 1168. *Οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἦμεν ὀφειλέται, ἀλλ᾽ ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ᾽ ἀρχῆς.*

im Gehorsam bewirkte, sittliche Neuankettung an seinen wahren Herrn sich dem Satan entziehen und von neuem Gott ganz angehören. „Durch den Menschen selbst musste er, der abtrünnige Engel Gottes wiederum besiegt und seinerseits mit denselben Fesseln gebunden werden, mit denen er den Menschen gefesselt hatte, damit der Mensch befreit zu seinem Herrn zurückkehre und jenem die Fesseln zurücklasse, durch welchen er selbst gefesselt war, d. h. die Übertretung.“ [1]) Alles das hat Christus geleistet, sein standhafter Gehorsam gegenüber allen Lockungen und Versuchungen des Teufels, dieser, nicht nur machtvolle, sondern — im Gegensatz zur dritten Theorie — wesentlich sittliche Sieg über den Teufel war die Gott gebührende Genugtuung, die formell uns zu Gott zurückführte und uns aus der Knechtschaft des Teufels der rechtmässigen Herrschaft unsers Schöpfers wieder unterstellte. „Und deshalb versetzte uns in den jüngsten Zeiten Gott zurück in das Verhältnis der Freundschaft durch seine Menschwerdung, Mittler geworden zwischen Gott und den Menschen, und besänftigte einerseits für uns den Vater, gegen den wir gefehlt hatten, und richtete uns auf in unserm Ungehorsam durch seinen Gehorsam und gab uns anderseits unseren Verkehr und unsere Unterordnung unserm Schöpfer gegenüber zurück.“ [2])

Diesen heiligen Gehorsam übte Christus schon bei der dreimaligen Versuchung: „Da er ihn also zum drittenmale überwand, trieb er ihn für alle Zukunft von sich fort wie einen rechtmässig Besiegten, und so ward gelöst jene erste in der Person Adams verübte Verletzung des Gebotes Gottes durch die Vorschrift des Gesetzes, welche der Menschensohn beobachtete, indem er das Gebot Gottes nicht übertrat.“ [3]) Den Höhepunkt und seine volle

---

1) Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum (apostatam) Dei angelum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus i. e. transgressionem. Adv. haeres. 5, 21, 3. PP. gr. 7, 1182. (Der griechische Text fehlt hier und bei den folgenden Stellen.)

2) Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Deus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. Adv. haeres. 5, 17, 1. PP. gr. 7, 1169.

3) Tertio itaque vincens eum de reliquo repulit a semetipso quasi legitime victum, et soluta est ea, quae fuerat in Adam praecepti Dei praevaricatio per praeceptum legis, quod servavit filius hominis non transgrediens praeceptum Dei. Adv. haeres. 5, 21, 2. PP. gr. 7, 1181.

Wirkung erreichte dieser Gehorsam im Tode am Kreuze. „Er löste nämlich jenen Ungehorsam des Menschen, der im Anbeginn unter dem Baume begangen war, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 8) und heilte so den Ungehorsam, der am Holze (des Baumes) begangen war durch den Gehorsam am Holze (des Kreuzes). In dem ersten Adam haben wir uns verfehlt durch Übertretung seines Gebotes, im zweiten Adam aber sind wir versöhnt worden, indem wir gehorsam wurden bis zum Tode.“ [1]) Wie dann Irenaeus in seiner Lehre von dem Paulinischen „*ἀνακεφαλαιώσασθαι* [2]) *τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ*“, in Christo, dem ersten und substantialen Abbild des Vaters und Vorbild jeder (menschlichen) Kreatur die mystische Wiederherstellungstheorie weiter entwickelt, gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung. Die Genugtuung ist Gott, Gott allein, gegeben und zwar in der Sühnung des ersten Ungehorsams Adams durch den vollen Gehorsam Christi; und dieser Gehorsam Christi stellt sich historisch zugleich dar als ein sittlicher Sieg, als eine Überwindung des Teufels, das ist das Charakteristische der Satisfaktionstheorie des hl. Irenaeus.

Nach ihm haben viele Väter namentlich in ihren Homilien über die Versuchung Christi und Phil. 2, 8 seine Gedanken wiederholt. Aber eine weitere Fortbildung der Theorie, eine über Irenaeus hinausgehende, tiefsinnigere Auffassung derselben, finden wir nicht, und darum können wir auch von weiteren Zeugnissen absehen.

Es liegt auf der Hand, dass, wie wir schon oben andeuteten, diese Theorie von der vorhergehenden durchaus verschieden ist. In der letzteren ist zwar auch von einem sittlichen Siege über den Teufel, von einer sittlichen Tat Christi die Rede, aber nicht von

---

1) Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 8) eam, quae in ligno facta fuerat inobedientiam per eam, quae in ligno facta fuerat, obedientiam sanans. *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι.* Adv. haeres. 5, 16, 3. PP. gr. 7, 1168.

2) Diesen Terminus, nach Tertull. = ad initium redigere vel ab initio recensere, adv. Marc. 5, 17. PP. lat. 2, 512, gebraucht Irenaeus z. B. adv. haeres. 3, 18, 1 und 3, 18, 7. In der letzten Stelle werden klar die drei Momente, welche I. in der Erlösungstat Christi unterscheidet, hervorgehoben: die Aufhebung der Sünde, die Vernichtung des Todes und die Durchdringung der Menschheit mit dem neuen göttlichen Leben: Deus, hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut (1) occideret quidem peccatum, (2) evacuaret autem mortem et (3) vivificaret hominem. (Der griechische Text fehlt.) PP. gr. 7, 938.

einer solchen, welche unmittelbar Gott angeht, unmittelbar Gott ehrt, sondern unmittelbar den Teufel betrifft, und dadurch, dass der Gottmensch durch seine sittliche Tat die unsittliche Tat Adams im formellen Siege über den Teufel aufhebt, auch dessen Herrschaft über die Menschen vernichtet. Der dritten Theorie gemäss hat Gott in Satan und Adam zwei ethische persönliche Prinzipien hingestellt, deren Verhältnis zu Gott durch ihr kreatürliches Sein absolut festgelegt bleibt, deren Verhältnis zu einander nach dem Rechts-Grundsatze: »Von wem jemand überwunden ist, dessen Knecht ist er« (II. Petr. 2, 19) durch die Sündentat Adams sich als ein solches der Knechtschaft des Menschen Satan gegenüber historisch entwickelt hat. Eine Genugtuung mit dem Effekte einer Erlösung des Menschen vom Teufel kann also nur erfolgen auf Grund desselben Rechts-Grundsatzes. Der frühere Sieg des Teufels muss durch einen Sieg des Menschen wieder ausgeglichen und seiner gerechten Wirkung rechtlich beraubt werden. Dabei wird im Gegensatz zu der vierten Theorie bei Knechtung und Erlösung ganz von der direkten Beziehung der entscheidenden (Sünden- bezw. Genugtuungs-)Tat zu Gott abgesehen, die Entwicklung der Dinge geht eben nach jenem Grundsatze einfach vor sich. So werden in der dritten Theorie die Tat Adams, wie die Christi, zwar nicht ganz getrennt von Gott und der von ihm sanktionierten Weltordnung betrachtet, aber doch auch nicht ausdrücklich auf ihn bezogen. In Nr. 4 dagegen erscheint der Teufel nur als Exekutor der göttlichen Gerechtigkeit. Auf diese göttliche Gerechtigkeit werden sowohl die Sünde Adams wie die Genugtuung Christi direkt und ausdrücklich bezogen, in voller direkter Abhängigkeit von Gott und direkter Beziehung zu Gott haben beide Werke ihre rechtliche Wirkung und bedingen und begründen so das tatsächliche rechtliche Verhältnis der Menschheit zu Satan.

Fünfte Theorie.

Wir kommen zu einer fünften Theorie, als deren Hauptvertreter wir den hl. Athanasius[1]) bezeichnen. Steht dieselbe auch

---

1) Von den Werken des hl. Athanasius kommt hier für uns wesentlich die oratio de humana natura a Verbo assumpta et de eius per corpus ad nos adventu, gewöhnlich »de incarnatione verbi« zitiert, in Betracht. Schon früher bezweifelte man hie und da die Echtheit der Schrift. Dräseke glaubt (Stud. u. Kritik. 1893, S. 251—315) den Beweis erbracht zu haben, dass dieselbe nicht dem Athanasius, sondern einem Antiochener, dem Eusebius von Emesa, zuzuschreiben sei. Indessen

— inhaltlich — sittlich weniger[1]) hoch, als die des Irenaeus, so ist sie doch formell, satisfaktions-theoretisch, entwickelter, bei weitem die bedeutendste und vollendetste in der voranselmischen Literatur; sie berücksichtigt mit Ausschluss des Teufels nur Gott.

Es ist eine Grundidee der Athanasianischen Dogmatik, dass jegliche Kreatur aus sich und in sich nichts ist und naturgemäss zum Nichts hin gravitiert. Sie bedurfte, um zur Existenz zu gelangen, und bedarf, um in derselben sich zu erhalten, der Parusie des Logos, der als ihre Wesensidee erscheint. Das gilt auch von den Menschen; diese nahmen durch den hl. Geist in wesentlich höherer Weise am Logos teil, als die unvernünftigen Geschöpfe; sie erhielten in der höheren Logosebenbildlichkeit ein dem göttlichen ähnliches Leben und damit das grosse Geschenk der seligen Unsterblichkeit.[2])

---

hat er in Bezug auf diese seine Ansicht sehr wenig Zustimmung, dagegen vielfachen Widerspruch gefunden, namentlich von Hubert (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895 S. 561—566), Lauchert (Internat. theol. Zeitschr. S. 127—136) und Weymann (Byzant. Zeitschr. 1896, S. 223—225). Neuestens hat Alfred Stülcken in seinen »Athanasiana« (Text u. Unters. von Gebhardt u. Harnack, N. F. IV, 4, 1899), S. 2—20, alle einzelnen Gründe Dräseke's gewissenhaft nachgeprüft und S. 20ff. noch einige neue Gesichtspunkte zur Entscheidung der Frage gegen Dräseke angefügt. Negativ ist unseres Erachtens die Beweisführung Dräseke's von St. als unhaltbar erwiesen, positiv spricht entschieden für die Echtheit: »1. Die zwar nicht sehr reichhaltige, aber einheitliche und hoch hinaufgehende Tradition und der einheitliche handschriftliche Befund. 2. Die besondere Bevorzugung Agyptens, die nach I, 23 und II, 37 zur Annahme der Abfassung in Ägypten selbst nötigt. 3. Die Berührungen in der Grundanschauung, im Gedankenmaterial und in einzelnen Stellen mit späteren Athanasianischen Schriften, zusammen mit der Beobachtung, dass Ath. nachweislich mehrfach auf eigene frühere Werke zurückgegriffen hat, während die Benutzung zeitgenössischer Schriftsteller bei ihm sonst nicht nachgewiesen ist.« (S. 23.) Wir halten deshalb mit gutem Grunde an der herkömmlichen Ansicht von der Echtheit der athanasianischen Schrift de incarnatione verbi fest. Vgl. auch Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. Freiburg 1899, u. O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., S. 221 f., Freiburg 1901.

1) Sofern Athanasius das Todesleiden Christi nur als rein sachliche Genugtuung, als Ablösung des allgemeinen auf der Menschheit ruhenden Todesgesetzes und zunächst nicht als sittliche Tat darstellt, erscheint die Genugtuung durch die ethische Tat des hl. Gehorsams nach Irenaeus reiner und edler gegenüber der Genugtuung durch die Darbietung des materiell Geschuldeten.

2) De incarn. Verb. 3 PP. gr. 25, 102: (*Θεὸς*) *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐν οἷς πρὸ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας, καὶ θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεὶ, πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς οὐχ*

Als ethische Wesen sollten sie nun die ihnen geschenkte Teilnahme am Logos selbst aktiv unterhalten durch die Hinordnung ihres ganzen Denkens und Handelns auf Gott; darum gab ihnen Gott das Gesetz, damit sie, wenn sie beharrten, auf der Welt sorglos und schmerzlos lebten und für das Jenseits Seligkeit und Unverweslichkeit empfingen, andernfalls aber, aus dem Paradiese vertrieben, sterben müssten, ohne sich aus der Verwesung befreien zu können.[1]) Der Mensch wandte sich nun von Gott ab und übertrat das Gebot. Er verlor deshalb den Logos und so „brachte ihn die Übertretung des Gebotes auf den Zustand seiner Natur zurück", er verfiel dem wohlverdienten Verderben.[2]) Der Tod, welcher einerseits eine Forderung der Natur war, trug nunmehr auch zugleich, namentlich auf Grund der positiven Androhung Gottes, den Charakter der positiven Strafe an sich; und weil in Adam die ganze Natur geschädigt war, so herrschte der Tod über alle Menschen.[3]) Das universal-menschliche Dahinsterben war also die ebenso gerechte wie furchtbare Strafe für die Sündentat. Diese Strafe musste vollzogen werden, so gewiss als der absolut Wahrhafte sein Wort erfüllen muss. Anderseits aber konnte Gott wegen seiner unendlichen Güte nicht zugeben, dass seine weisen und er-

---

ἁπλῶς, ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα, ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ Λόγου, καὶ γενόμενοι λογικοί, διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἁγίων ἐν παραδείσῳ βίον.

1) a. a. O. *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ παράδεισον αὐτοὺς εἰσαγαγών, ἔδωκεν αὐτοῖς νόμον· ἵνα, εἰ μὲν φυλάξαιεν τὴν χάριν, καὶ μένοιεν καλοί, ἔχωσι τὴν ἐν παραδείσῳ ἄλυπον καὶ ἀνώδυνον καὶ ἀμέριμνον ζωήν, πρὸς τῷ καὶ τῆς ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίας αὐτοὺς τὴν ἐπαγγελίαν ἔχειν· εἰ δὲ παράβαιεν καὶ στραφέντες γένοιντο φαῦλοι, γιγνώσκοιεν ἑαυτοὺς τὴν ἐν θανάτῳ κατὰ φύσιν φθορὰν ὑπομένειν, καὶ μηκέτι μὲν ἐν παραδείσῳ ζῆν, ἔξω δὲ τούτου λοιπὸν ἀποθνήσκοντας μένειν ἐν τῷ θανάτῳ καὶ ἐν τῇ φθορᾷ.*

2) a. a. O. Num. 4. PP. gr. 25, 103. *Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν, ἵνα, ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθορὰν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως.*

3) Contr. Apollon. I, 15. PP. gr. 26, 1119 . . . . *ἐκ παρακοῆς (τῆς) ἐντολῆς Θεοῦ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος δεκτικὸς τῆς ἐπισπορᾶς τοῦ ἐχθροῦ. Καὶ ἐνήργει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς πᾶσαν ἐπιθυμίαν· . . . ὁ διάβολος . . . ἀλλὰ φύσεως παρατροπὴν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο· καὶ οὕτως ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος πάντων ἀνθρώπων.*

habenen Absichten durch des Teufels List und Betrug vereitelt würden.[1])

Aus sich konnte sich die Menschheit nicht von diesem Falle erheben. „Wessen Wirksamkeit war denn zur Hervorbringung dieser Gnadenwirkung und Wiederherstellung nötig, wenn nicht die des Gottes-Wortes, von welchem alles im Anfange aus dem Nichts gemacht ist? Ihm kam es doch zu, das, was der Verderbnis anheimgefallen war, zur Unvergänglichkeit zurückzuführen . . . denn da es das Wort des Vaters ist und hoch über allen steht, war es infolgedessen allein imstande, das Universum wiederherzustellen. . . . . .[2]) Aus sich war das unglückliche Geschlecht immer tiefer gesunken. Das schon durch die Strafsentenz Gottes wegen der Erbsünde so mächtig gewordene Naturverderben gewann noch täglich durch das ungeheure Anwachsen der persönlichen Sünden an Macht; „so ging der vernunftbegabte und gottebenbildliche Mensch zu Grunde, ward vernichtet das herrliche Werk Gottes, die gesamte Menschheit“.[3]) Auch konnte Gott nicht durch einen

---

1) De incarn. Verb. 6. PP. gr. 25, 1106 sq. *Καὶ γὰρ καὶ ὁ θάνατος νόμῳ λοιπὸν ἴσχυε καθ᾿ ἡμῶν· καὶ οὐχ οἷόν τε ἦν τὸν νόμον ἐκφυγεῖν διὰ τὸ ὑπὸ Θεοῦ τεθεῖσθαι τοῦτον τῆς παραβάσεως χάριν. Καὶ ἦν ἄτοπον ὁμοῦ καὶ ἀπρεπὲς τὸ γινόμενον ἀληθῶς. Ἄτοπον μὲν γὰρ ἦν εἰπόντα τὸν Θεὸν ψεύσασθαι, ὥστε νομοθετήσαντος αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθνήσκειν τὸν ἄνθρωπον, εἰ παραβαίη τὴν ἐντολήν, μετὰ τὴν παράβασιν μὴ ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ λύεσθαι τὸν τοῦτον λόγον. Οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ Θεός, εἰ, εἰπόντος αὐτοῦ ἀποθνήσκειν ἡμᾶς, μὴ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος. Ἀπρεπὲς δὲ ἦν πάλιν τὰ ἅπαξ γενόμενα λογικὰ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ μετασχόντα παραπόλλυσθαι καὶ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι διὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστρέφειν. Οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ τὰ ὑπ᾿ αὐτοῦ γενόμενα διαφθείρεσθαι διὰ τὴν παρὰ τοῦ διαβόλου γενομένην τοῖς ἀνθρώποις ἀπάτην.*

2) a. a. O. n. 7. PP. gr. 25, 107 u. 110 . . . . *Τίνος ἦν χρεία πρὸς τὴν τοιαύτην χάριν καὶ ἀνάκλησιν ἢ τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα τοῦ Θεοῦ Λόγου; Αὐτοῦ γὰρ ἦν πάλιν καὶ τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν ἐνεγκεῖν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντων εὔλογον ἀποσῶσαι πρὸς τὸν Πατέρα. Λόγος γὰρ ὢν τοῦ Πατρὸς καὶ ὑπὲρ πάντας ὢν ἀκολούθως καὶ ἀνακτίσαι τὰ ὅλα μόνος ἦν δυνατός . . .*

3) a. a. O. n. 5 und 6. PP. gr. 25, 106. *Καὶ γὰρ καὶ ἐν τοῖς πλημμελήμασιν οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἄχρις ὅρων ὡρισμένων εἱστήκεισαν· ἀλλὰ κατ᾿ ὀλίγον ἐπεκτεινόμενοι, λοιπὸν καὶ εἰς ἄμετρον ἐληλύθασιν ἐξ ἀρχῆς μὲν εὑρεταὶ τῆς κακίας γενόμενοι, καὶ καθ᾿ ἑαυτῶν τὸν θάνατον προκαλεσάμενοι καὶ τὴν φθοράν: ὕστερον δὲ εἰς ἀδικίαν ἐκτραπέντες, καὶ παρανομίαν πᾶσαν ὑπερβάλλοντες, καὶ μὴ ἐπὶ κακῷ ἱστάμενοι, ἀλλὰ πάντα καινὰ καινοῖς ἐπινοοῦντες ἀκόρεστοι περὶ τὸ ἁμαρτάνειν γεγόνασι* . . . . (cap. 6) *Διὰ δὴ ταῦτα πλεῖον τοῦ θανάτου κρατή-*

blossen Wink seines Willens angemessener Weise die Menschen erlösen. Denn erstens musste die Sanierung des Seienden durch etwas Seiendes erfolgen. Zweitens: da das Verderben nicht nur ausserhalb des Körpers zur Erscheinung kam, sondern auch diesem selbst anhaftete, musste die Wiederherstellung auch den Körper betreffen, musste auch am Körper das Leben sichtbar werden. Und wäre auch das Verderben des Körpers, sofern es in der positiven Strafsentenz Gottes seine Quelle hatte, durch Aufhebung der letzteren durch einen entgegengesetzten Willensakt beseitigt worden, so wären Tod und Verwesung doch noch als Naturverderben geblieben. Darum musste auch der Wiederhersteller, der Logos, sogar notwendig mit einem Körper behaftet auftreten, damit der Körper gleichsam in dem Logos das Leben selbst anziehe und dadurch natürlich-unverweslich werde.[1])

Zur Wiederherstellung im Allgemeinen war also die Inkarnation notwendig; was den Modus der Wiederherstellung, die Genugtuung im Speziellen betrifft, so schuldete die Menschheit Gott als Strafe den Tod; das war die Genugtuung, welche positiv zu leisten war. Sollte die Sanierung des Seienden erfolgen, dann musste Gott diese Genugtuung dargeboten werden. »Ein Todesleiden war nämlich erforderlich und zwar ein Tod für alle, damit

---

σαντος, καὶ τῆς φθορᾶς παραμενούσης κατὰ τῶν ἀνθρώπων, τὸ μὲν τῶν ἀνθρώπων, γένος ἐφθείρετο· ὁ δὲ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα γενόμενος ἄνθρωπος ἠφανίζετο· καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γενόμενον ἔργον παραπώλλυτο.

1) a. a. O. n. 44. PP. gr. 25, 174 sq. *Θελήσουσι δὲ λέγειν, ὅτι ἔδει τὸν Θεὸν παιδεῦσαι καὶ σῶσαι θέλοντα τοὺς ἀνθρώπους νεύματι μόνῳ ποιῆσαι καὶ μὴ σώματος ἅψασθαι τὸν τούτου Λόγον, ὥσπερ οὖν καὶ πάλαι πεποίηκεν, ὅτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος αὐτὰ συνίστη. Πρὸς δὲ ταύτην αὐτῶν ἀντίθεσιν εἰκότως ἂν λεχθείη ταῦτα, ὅτι πάλαι μὲν οὐδενὸς οὐδαμῇ ὑπάρχοντος, νεύματος γέγονε χρεία καὶ βουλήσεως μόνης εἰς τὴν τοῦ παντὸς δημιουργίαν· ὅτε δὲ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος καὶ χρεία ἀπήτησεν οὐ τὰ μὴ ὄντα, ἀλλὰ τὰ γενόμενα θεραπεῦσαι, ἀκόλουθον ἦν ἐν τοῖς ἤδη γενομένοις τὸν ἰατρὸν καὶ σωτῆρα παραγενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ ὄντα θεραπεύσῃ . . . . Ἔπειτα καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι ἡ γενομένη, φθορὰ οὐκ ἔξωθεν ἦν τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτῷ προσεγεγόνει, καὶ ἀνάγκη ἦν ἀντὶ τῆς φθορᾶς ζωὴν αὐτῷ προσπλακῆναι, ἵνα ὥσπερ ἐν τῷ σώματι γέγονεν ὁ θάνατος, οὕτως ἐν αὐτῷ γένηται καὶ ἡ ζωή . . . . . Εἰ προστάξει μόνον κωλυθεὶς ἦν ὁ θάνατος ὑπ' αὐτοῦ, οὐδὲν ἧττον πάλιν ἦν θνητὸν καὶ φθαρτὸν κατὰ τὸν τῶν σωμάτων λόγον. Ἀλλ' ἵνα μὴ τοῦτο γένηται, ἐνεδύσατο τὸν ἀσώματον τοῦ Θεοῦ Λόγον· καὶ οὕτως οὐκ ἔτι τὸν θάνατον οὐδὲ τὴν φθορὰν φοβεῖται ἔχον ἔνδυμα τὴν ζωὴν καὶ ἐν αὐτῷ ἀφανιζομένης τῆς φθορᾶς.*

das, was alle schuldeten, geleistet würde.»[1]) Diese Leistung, diese Genugtuung übernahm der menschgewordene Logos, der wegen der Würde der Person sowohl in seinem Einzel-Tode den Strafwert des universal-menschlichen Dahinsterbens aufwog und deshalb diesen Strafwert darbieten konnte, als auch wegen seiner absoluten Unverweslichkeit seine menschliche Natur vor jedem Verderben bewahren und so die ganze menschliche Natur in der seinigen vor der Verwesungsnotwendigkeit sicherstellen konnte. »Denn da das Wort erkannte, das Verderben der Menschheit könne nur dadurch gelöst werden, dass alle sterben und da es weiterhin unmöglich war, dass das Wort, unsterblich und des Vaters Sohn, sterbe, deshalb nahm es einen sterbensfähigen Leib an, damit derselbe in seiner Verbindung mit dem hoch über allen stehenden Worte des Todes für alle fähig wäre und wegen des in ihm wohnenden Wortes unvergänglich bliebe, und endlich das Verderben durch die Gnade der Auferstehung von allen wiche. Indem es daher seinen Leib, den es angenommen hatte, als Opfergabe und Schlachtopfer, frei von jeglicher Makel, in den Tod dahingab, vertrieb es dadurch sogleich den Tod von allen seinen Stammesgenossen durch die Darbietung dieses Ersatzes. So zahlte das Wort Gottes, erhaben über allen, im Tode die Schuld, indem es seinen Tempel, seinen Leib, wie es sich geziemte, als Ersatzgabe für alle hinopferte und so machte der unvergängliche Sohn Gottes in der Verbindung mit der gesamten Menschheit durch die Gleichheit (des Körpers) alle durch die Verheissung der Auferstehung nach Recht und Verdienst wieder unvergänglich.«[2]) Im weiteren geht

---

1) a. a. O. n. 20. PP. gr. 25, 131. *Θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται.*

2) a. a. O. n. 9. PP. gr. 25, 111. *Συνιδὼν γὰρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν τὸν Λόγον ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ Πατρὸς Υἱόν· τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων Λόγου μεταλαβών, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα Λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι. Ὅθεν ὡς ἱερεῖον καὶ θῦμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλου, ὃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσάγων εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου. Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ· καὶ οὕτως συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ Θεοῦ Υἱός, εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ.*

dann die Lehre des Athanasius aus der formellen Genugtuungstheorie über in die mystische Wiederherstellungstheorie ähnlich wie bei Irenaeus. Die Satisfaktionslehre im engeren Sinne ist in den zuletzt zitierten Worten des hl. Lehrers ebenso klar wie kurz ausgesprochen: Der menschgewordene Logos nimmt den von der Menschheit Gott als Strafe geschuldeten Tod auf sich und tut dem Vater genug, indem er in seinem, des »über allen stehenden« Logos Tode qualitativ soviel gibt, als quantitativ der Tod aller Menschen an genugtuendem Werte in sich trägt. Sein Tod sollte ein wahres *κατάλληλον*[1]) für den Tod der gesamten Menschheit sein, nicht nur schlechthin ein angemessener Ersatz, sondern ein durchaus homogener Ersatz, ja das debitum, das *ὀφειλόμενον*, selbst, nur mit der Umprägung des quantitativen Wertes des Todes aller Menschen in den qualitativen Wert des Todes des Einen Gottmenschen, der an Grösse über allen steht (*ὑπὲρ πάντας ὤν*), und so für alle den Ersatz darbietet. Es ist unverständlich, wie Baur[2]) sagen kann, dass Athanasius diese Idee noch nicht klar zum Ausdruck gebracht habe und wir sie erst bei Cyrill von Jerusalem finden sollen. Noch unverständlicher aber ist es, wenn Baur die ganze Theorie überhaupt als in sich widerspruchsvoll nachzuweisen sucht: »Sollte der Tod ein wahres *κατάλληλον* sein, um das *ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ* zu erfüllen, so musste er auch ein wahrer und reeller Tod sein, also nicht ein solcher, der durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhob und das gegebene *κατάλληλον* gleichsam wieder zurücknahm .... Wie also jene andere (origenistische) Theorie auf dem Begriffe eines Betrugs beruht, so kommt auch diese auf etwas bloss Scheinbares zurück, auf ein *κατάλληλον*, das nicht die volle Bedeutung eines *κατάλληλον* haben kann, auf elnen Tod, der an sich kein Tod ist.«[3]) Ist denn das kein »wahrer und reeller« Tod, der, nachdem er tatsächlich eingetreten, »durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhebt»? Ist das ein »bloss scheinbarer Tod«? Ist denn ein physischer Akt kein »reeller«, ein »scheinbarer«, dessen Wirkungen später nicht dauernd sind, sondern in irgend einer Weise aufgehoben werden? Dann wäre unser aller Tod kein reeller, ein bloss scheinbarer, weil wir ja einst alle wieder auferstehen werden. Was Gott angedroht

---

1) a. a. O.
2) Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. S. 199.
3) a. a. O. S. 97 f.

hatte, die Genugtuung, die zu leisten war, das war das ἀποθανεῖν, zunächst der Akt des Todes, welcher an sich einen dauernden Zustand zur Folge hatte und ohne höhere Einwirkung aus sich naturgemäss haben musste. Diesen wahren Akt des Sterbens setzte Christus tatsächlich, »wahrhaft und reell«, nicht scheinbar, und bot so nach Athanasius ein wahres und reelles κατάλληλον für das universal-menschliche Dahinsterben. Das „ἄφθαρτον διαμένειν“ [1]) negiert nur den dauernden Zustand des Todes, der Verwesung, und verträgt sich deshalb sehr wohl mit dem ἀποθανεῖν, dem physischen, wahren und reellen Tode. Tod und (dauernde) Verwesung sind zwar naturgemäss an einander gebunden, aber doch nicht durchaus identisch, und somit verträgt sich die Position des einen sehr wohl mit der Negation des andern; damit wird die Baur'sche Aussetzung hinfällig.

Diese Athanasianische Theorie vom Tode Christi, als qualitativ gleichwertigem κατάλληλον für den von Gott verhängten extensiv allgemeinen Tod der Menschheit finden wir, wenn auch nicht in gleich eingehender Darstellung, bei sehr vielen Vätern. Das eine Mal kommt dann mehr die Stellvertretung [2]) des Todesleidens Christi für unsern Tod zum Ausdruck, namentlich im Anschluss an Isaias 53; das andere Mal die wahre Gleichwertigkeit [3]) — oder Überwertigkeit — dieses Todesleidens inbezug auf unser Todesleiden, begründet in der hypostatischen Union.

---

1) a. a. O. S. 98.

2) Vgl. z. B. Ambrosius de Incarn. Dom. sacram. n. 39. PP. lat. 16, 828. Hieronymus. Comment. in Isaiam lib. 14, in c. 53 v. 5—7. PP. lat. 24, 507. Gregor v. Nyssa contr. Eunom. lib. 11. PP. gr. 45, 859.

3) Diese Gleichwertigkeit hebt namentlich Cyrill v. Alexandrien sehr hervor. Gerade um dieser Gleichwertigkeit willen ist „der die ganze Schöpfung übertragende, aus der Wesenheit des Vaters hervorgebrachte Logos“ zu unserer Erlösung gekommen, damit sein Leben dem Leben aller gegenüber als „gleichwertig“ erscheine. Quod unus sit Christus PP. gr. 75, 1342: *Οὐ γὰρ κοινὸν ἄνθρωπον δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ . . . . ἀλλ' ἐν εἴδει τῷ καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς γεγονότα, τὸν ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν, τὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα Λόγον, ἵνα καὶ ὁρῷτο τῆς ἁπάντων ζωῆς ἀντάξιος.* An einer anderen Stelle, de incarn. unigeniti PP. gr. 75, 1215 nennt C. das Fleisch, welches Christus als Ersatz für unser aller Fleisch dahingab, ein donum re vera omnibus aequivalens, *δῶρον ἀληθῶς ἀντάξιον.* Weitere Stelle s. bei Dörholt a. a. O. S. 119 f.

Sechste Theorie.

Die inhaltlich vollkommenste — anderseits aber formal wenig entwickelte[1]) — Theorie ist die Opfertheorie. Jedenfalls ist sie bei ihrem unmittelbar biblischen Ursprunge und geoffenbarten Fundamente eine durchaus allgemeine.

Nachdem schon von den apostolischen Vätern[2]) auf das Opfer Christi meistens in den Worten der hl. Schrift hingewiesen war, beschäftigt sich sogleich Origenes[3]) mit demselben eingehender. Jesus Christus hat infolge der Liebe des Vaters zu uns durch sein Opfer, welches er, der Unendliche, für uns am Kreuze in seinem Blute dem Vater darbringen musste und als unbefleckte Gabe dargebracht hat, den Forderungen der Gerechtigkeit nach der Sünde genug getan und uns so von der Sünde befreit, das ist ein Satz, der von Origenes seinem ganzen Inhalte nach klar und bestimmt ausgesprochen wird. Zunächst betont er ausdrücklich den Opfercharakter der Heilstat Christi. »Insofern also, als Christus Opfergabe ist, wird die Versöhnung durch die Ver-

---

1) Wenn man bedenkt, dass der Opferbegriff als universal-religiöser, nicht spezifisch christlicher, doch naturgemäss sehr bald seine eingehende Analyse hätte finden sollen, dass derselbe doch in besonderer Weise durch die ganze Ökonomie des A. B. in den Vordergrund trat und durch die biblische Lehre vom Opfertode Christi sich von selbst der tieferen Spekulation hätte darbieten sollen, so erscheint es auffallend, dass er so wenig begrifflich erörtert, bezw. auf Christi Tod mit spekulativer Begründung angewendet wurde. Es ist doch klar: wie der höchste Zweck aller Kreatur, insbesondere eines jeden kreatürlichen freien Willens die äussere Ehre Gottes ist, so ist der eigentliche Charakter der Sünde, der Negation jenes Zweckes, die Entehrung, die Beleidigung Gottes. Nun aber ist nach der allgemeinen Übereinstimmung innerhalb der Menschheit das Opfer der höchste und vornehmste Akt der Gottesehrung oder Gottesverehrung und darum direkt der Gottesentehrung entgegengesetzt. Und wie formell diese Opposition zwischen Sünde und Opfer besteht, so drückt sich dieselbe auch materiell dadurch aus, dass, wie die Sünde die kreatürlichen Gaben dem gottgewollten Zwecke entzieht und missbräuchlicher Weise zum Genusse verwendet, so das Opfer die irdischen Gaben dem menschlichen Genusse entzieht und für Gott verwendet. So stellt sich das Opfer seiner Natur nach als der konträre Gegensatz gegen die Sünde dar und ist so die formellste injuriae illatae recompensatio, wie wir oben St. Thomas die Genugtuung definieren sahen. — Bezüglich der Opfertheorie vgl. Schell, Kath. Dogm. III[1] § 9. Paderborn 1893 S. 186 ff.

2) Vgl. Dörholt, a. a. O. S. 65 ff.

3) Wenn wir den Origenes nur bei der ersten und dieser letzten Theorie anführen, so soll damit nicht gesagt sein, dass er nur diese Theorien gekannt habe. Im Gegenteil, es giebt kaum einen wesentlichen patristischen Gedanken in der Soteriologie, den wir nicht schon bei ihm mehr oder minder vollkommen ausgedrückt fänden. Vgl. Sträter, Die Erlösungsl. d. hl. Athanas. Freiburg 1894. S. 7.

giessung seines Blutes bewirkt darin, dass er den Nachlass der begangenen Sünden schenkt. Da aber die Vergebung der Sünden gewährt wird, so ist es sicher, dass die Versöhnung durch das Vergiessen des hl. Blutes vollzogen ist, denn ohne Vergiessen des Blutes gibt es keine Sündenvergebung.«[1]) Generell ist also für die Vergebung der Sünden das Opfer so wichtig, dass eine solche ohne dasselbe nicht denkbar ist, und dass man aus der Tatsache der Sündenvergebung die Tatsächlichkeit des Opfers schliessen kann.[2]) Somit erklärt sich nun auch nach Origenes die Notwendigkeit der historischen Inkarnation und des Kreuzesopfers. »Hätte es keine Sünde gegeben, dann hätte auch der Sohn Gottes kein Opferlamm werden und nicht in Menschengestalt erwürgt werden müssen, sondern er wäre das geblieben, was er von Anfang war, das Wort Gottes; da aber die Sünde in diese Welt ihren Einzug gehalten, die Sündennot aber Versöhnung heischt, und Versöhnung unmöglich ist ohne Opfer, war es notwendig, für ein Opfer für die Sünde zu sorgen.«[3])

---

1) Secundum hoc ergo, quod (Christus) hostia est, profusione sanguinis sui propritiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum. — Cum vero peccatorum remissio tribuatur, certum est propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam; absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum. Comment. in ep. ad Rom. l. 3 n. 8 PP. gr. 14, 950. (Der griechische Text fehlt.)

2) Die Notwendigkeit des Opfers zur Vergebung der Sünden begründet O. nicht tiefer, er leitet dieselbe einfach ab aus dem tatsächlichen, geoffenbarten Willen Gottes (vgl. Hebr. 9, 22), ohne aber über das einmal bestehende Gesetz in der Heilsökonomie, dass »ohne Blutvergiessung es keine Sündenvergebung gibt« (a. a. O.) eine weitere Untersuchung anzustellen. Jedenfalls ist es nicht nötig, mit Baur (a. a. O. S. 56 Anm.) anzunehmen, dass er »nur bei der unbestimmten Vorstellung einer reinigenden Kraft des Blutes, die er sich, wie es scheint, auf geheimnisvolle Weise dem Blute innewohnend dachte, stehen bleibt«. Nicht durch das Opferblut, sondern, — »secundum hoc, quod Christus hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur«, — durch das Opferblut wird die Versöhnung bewirkt. Die Vergiessung des Blutes aber ist für den Opferakt besonders geeignet, weil er mit dem leiblichen Leben in so inniger Verbindung steht gemäss der von Gott dargebotenen Opferauffassung 3 Mos. 17, 11: »Des Fleisches Seele ist im Blute, und dieses bestimmte ich auch zur Versöhnung für eure Seelen auf dem Altare und das Blut ist zur Sühne der Seele.« Das war dem Origenes nicht unbekannt.

3) Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, Dei Verbum: verum, quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato. In Num. hom. 24 PP. gr. 12, 757 sq.

Christus hat also das Opfer für unsere Sünden dargebracht, er, der da ist unser aller Haupt, hat unsere Sünden auf sein Haupt gelegt, sagt Origenes in Anspielung auf den alttestamentlichen Opferritus. »... Die Sünden des Menschengeschlechtes legte er auf sein Haupt; er selbst nämlich ist das Haupt des Leibes seiner Kirche.«[1]) Das Opferlamm, das sich für uns hinopferte, war vollkommen sünden- und makellos. »Er, der den Menschen ähnlich und in seinem Äussern als Mensch erfunden ward, opferte ohne Zweifel für die Sünde, die er von uns übernommen hatte, da er ja unsere Sünden getragen, das makellose Lamm, d. h. sein unbeflecktes Fleisch als Opfergabe für Gott.«[2]) Und »für das Volk (aber) stirbt dieser Mensch, der alle Lebewesen an Reinheit überragt, der unsere Sünden und Schwachheiten getragen, da er fähig war, die gesamte Schuld der ganzen Welt auf sich zu nehmen, zu lösen, zu vernichten und zu zerstören. Er hat ja keine Sünde getan und Lüge ward nicht gefunden in seinem Munde«.[3]) Der »grosse Hohepriester«, welcher seine menschliche Natur, sein unbeflecktes Fleisch als makelloses Lamm zum Opfer brachte, ist also der menschgewordene Gott, daher die Würde und Kraft seines hl. Opfers; der tiefste Grund aber für die ganze Veranstaltung ist die *φιλανθρωπία τοῦ πατρός* die Liebe des Vaters zu den Menschen.[4]) Alle diese und ähnliche Gedanken finden wir unzählige Male bei den Vätern ausgesprochen und mehr oder weniger weiter ausgeführt. Namentlich finden wir, und das betonen wir hier besonders, bei allen Vätern, welche gemäss der oben zuerst vorgeführten Richtung eine dem Teufel zugeeignete »Genugtuung«

---

1) ... peccata generis humani posuit super caput suum, ipse est enim caput corporis ecclesiae suae. In Lev. 1, 3. PP. gr. 12, 408.

2) Ipse, qui in similitudinem hominum factus est et habitu repertus ut homo, sine dubio pro peccato, quod ex nobis susceperat, quia peccata nostra portavit, vitulum immaculatum h. e. carnem incontaminatam obtulit hostiam Deo. In Lev. 3, 1. PP. gr. 12, 423.

3) In Joh. 28, 14 PP. gr. 14, 719 u. 722. *Ὑπὲρ τοῦ λάου δὲ ἀπέθανεν οὗτος ὁ ἄνθρωπος, τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λῦσαι καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε μηδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, οὐδὲ ἔγνω ἁμαρτίαν.*

4) In Joh. 6, 35 PP. gr. 14, 292. *Οὗτος δὴ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους τοῦ ὅλου κόσμου, ὑπὲρ οὗ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο .... Ὁ δὲ πφοσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνόν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεὸς μέγας ἀρχιερεύς.*

lehren, auch die Lehre von der Genugtuung an den Vater durch das Opfer, wie wir es bei Origenes bereits nachgewiesen haben.

Um nur einige, die Hauptvertreter jener Richtung, anzuführen, so sagt Basilius: »Deshalb kann auch ein Bruder (gewöhnlicher Mensch) euch nicht erlösen. Denn kein Mensch ist imstande, den Teufel zu überreden, den einmal ihm Verfallenen aus der Gewalt zu entlassen; er ist ja nicht einmal imstande für seine eigenen Sünden Gott ein Sühnopfer darzubringen, wie wird er das denn tun können für einen andern?«[1]) Das Sühnopfer ist also das einzige Mittel, um Gott zu versöhnen und im Anschluss daran dann auch die Herrschaft des Teufels zu brechen. Selbst nach Gregor von Nyssa, dem eifrigsten Vertreter der Theorie von der Zahlung des Lösepreises an den Teufel, ist Jesus der grosse Hohepriester, der seinen eigenen Leib, sich selbst zur Sühnung der Weltsünde als Opfer Gott dargebracht hat. »Jesus nämlich ist, wie Zacharias sagt, der grosse Hohepriester, der das eigene Lamm, d. h. den eigenen Leib für die Weltsünde zum Opfer gebracht, der wegen der Kindlein, die aus Fleisch und Blut bestehen (Hebräer 2, 14) auch selbst in ähnlicher Weise Fleisch und Blut angenommen hat, nicht sofern er im Anfange das Wort und Gott war und in Gottes Wesenheit und Gottgleichheit lebte, sondern sofern er sich selbst entäusserte in der Knechtsgestalt und sich als Gabe und Opfer darbrachte für uns.«[2])

Ambrosius sieht in Christo und seinem Genugtuungsopfer am Kreuze die ganze Typik der alttestamentlichen Opfer erfüllt. »Dieser ist es, der bald im Bilde eines Bockes, bald eines Schafes, bald eines Kalbes geopfert wurde. Im Bilde eines Bockes, weil er ein Opfer für die Sünde ist, eines Schafes, weil die Opfergabe

---

1) In Ps. 48 PP. gr. 29, 437. *Διόπερ ἀδελφὸς ὑμᾶς λυτρώσασθαι οὐ δύναται· ἄνθρωπος γὰρ οὐδεὶς δυνατός ἐστι πεῖσαι τὸν διάβολον πρὸς τὸ τὸν ἅπαξ αὐτῷ ὑποπεσόντα ἐξελέσθαι ἀπὸ τῆς ἐξουσίας· ὅς γε οὐδὲ περὶ τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων οἷός τέ ἐστι ἐξίλασμα δοῦναι τῷ Θεῷ. Πῶς οὖν ἰσχύσει τοῦτο ὑπὲρ ἑτέρου.*

2) C. Eunom. 6. PP. gr. 45, 717—718. *Ἰησοῦς γὰρ, καθώς φησι Ζαχαρίας, ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ μέγας ὁ τὸν ἴδιον ἀμνὸν, τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἴδιον σῶμα, ὑπὲρ τῆς κοσμικῆς ἁμαρτίας ἱερουργήσας, ὁ διὰ τὰ παιδία τὰ κεκοινωνηκότα σαρκός τε καὶ αἵματος καὶ αὐτὸς παραπλησίως συμμετασχὼν τοῦ αἵματος, οὐ καθὃ ἐν ἀρχῇ ἦν, Λόγος ὢν καὶ Θεὸς, καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, καὶ ὢν ἴσα Θεῷ· ἀλλὰ καθ᾽ ὃ ἐκένωσεν ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ, καὶ προσήγαγε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν.*

freiwillig, eines Kalbes, weil das Schlachtopfer unbefleckt ist.«[1]) Durch die freiwillige Hinopferung des unbefleckten Lammes sind wir also von unsern Sünden erlöst. Nach Augustinus hat Christus durch das Eine, wahre, für uns dargebrachte Opfer alle Sündenschuld vernichtet und dadurch uns vom Teufel erlöst.[2]) Leo der Grosse, welchem »das Geschenk, das die Freiheit bringt, mächtiger erscheint, als die Schuld der Knechtschaft«, fragt die Leugner der wahren Menschheit in Christo, wie denn von ihrem Standpunkte aus von einem Opfer die Rede sein könne, das doch notwendig sei zur Versöhnung Gottes nach der Sünde. »Welche Hoffnung lassen also diejenigen in diesem Geheimnisse für sich zurück, welche inbezug auf den Leib unsers Erlösers die Wahrheit der menschlichen Natur leugnen? Mögen sie doch sagen, durch welches Opfer sie versöhnt, durch welches Blut sie erkauft sind. Wer ist es, der sich selbst dahingegeben hat für uns als Gabe und Opfer an Gott zum Wohlgeruche? (Eph. 5, 2.) Oder welches Opfer ist je heiliger gewesen, als jenes, welches der wahre Hohepriester durch die Darbringung seines Fleisches auf den Altar des Kreuzes gelegt hat? Denn, wenngleich der Tod vieler Heiligen kostbar gewesen ist in den Augen des Herrn (Ps. 115, 15), so war doch bei keinem der unschuldig erlittene Tod die Versöhnung der Welt. Allein unser Herr Jesus Christus ist es, in welchem alle gekreuzigt, alle gestorben, alle begraben, aber auch alle auferstanden sind.«[3]) Wie schon gleich anfangs Origenes das

---

1) Hic (Christus) est, qui nunc in hoedi typonunc in ovis, nunc in vituli offerebatur. Hoedi, quod sacrificium pro delictis sit; ovis, quod voluntaria hostia, vituli, quod immaculata sit victima. Prolog. op. de Spir. S. 4. PP. lat. 16, 705.

2) Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat, unde nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, purgavit, abolevit, exstinxit, et in sua resurrectione in novam vitam nos praedestinatos vocavit, vocatos justificavit, justificatos glorificavit. De Trin. 4. c. 13 n. 17. PP. lat. 42, 899.

3) Quam itaque sibi in hujus sacramenti praesidio spem relinquunt, qui in Salvatoris nostri corpore negant humanae substantiae veritatem? Dicant, quo sacrificio reconciliati, quo sanguine sint redempti. Quis est, qui tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, aut quod unquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus Pontifex altari crucis per immolationem suae carnis imposuit? Quamvis enim in conspectu Domini multorum sanctorum pretiosa mors fuerit; (Ps. 115, 15) — nullius tamen insontis occisio propitiatio fuit mundi . . . . Cum inter filios hominum unus solus Dominus noster Jesus exstiterit, in quo omnes crucifixi, omnes mortui, omnes sepulti, omnes etiam sint suscitati. Serm. 64 (al. 61) de pass. Dom. 13, 3. PP. lat. 54, 359.

Opfer so nachdrücklich betont hatte, so finden wir dasselbe später namentlich bei Gregor dem Grossen. Hatte jener nur im Allgemeinen gesagt, die Sünde verlange Versöhnung, die Versöhnung aber ein Opfer, so betonte Gregor enger den Begriff der Sündenschuld. Das Erste und Notwendigste, was zu ordnen war, war die Sündenschuld Gott gegenüber. Zu diesem Zwecke aber ist notwendig ein Opfer, welches allein die Schuld tilgen kann. Es ist aber ein Postulat der Gerechtigkeit, dass für das menschliche Vernunftwesen nicht ein unvernünftiges Opfertier, sondern ein Mensch geopfert werde, eine rationalis hostia. Weiter muss jedes Opfer seinem Begriffe nach rein und unbefleckt sein. Denn wie könnte das Unreine durch das Unreine gereinigt werden. Daher musste ein sündeloser Mensch geopfert werden, und da alle, welche aus der natürlichen Abstammung hervorgehen, dadurch selbst schon befleckt sind, so wurde der Sohn Gottes unsertwegen Mensch, um sich darzubringen als Opferlamm, das seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit wegen reinigend und schuldtilgend wirken könnte.[1])

Wir führten hier für die Opfertheorie kurz nur diejenigen Väter an, bei welchen wir oben in besonders krasser Weise die Beziehung der Genugtuungstat Christi zum Teufel ausgeprägt gefunden haben. Die Zeugnisse aus der Patristik für die Genugtuung Christi durch das Opfer könnten ins Ungemessene vermehrt werden; doch mögen diese genügen.

Im übrigen ist man in der Patristik, ja überhaupt bis Anselm, bezüglich unsers Dogmas über die Anschauungen Gregor's des Grossen nicht hinausgekommen, und des grossen Papstes Opfertheorie bezeichnet in Verbindung mit den schon früher ge-

---

1) Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri! Neque enim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur. — Ergo requirendus erat homo, qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia, quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo, ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus, ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. Moral. 17, 30 (al. 18) n. 46. PP. lat. 76, 32. cf. lib. 9, 38 (al. 21 vel. 31) 61. PP. lat. 75, 893.

fundenen, namentlich den Athanasianischen und Irenäischen Resultaten die Höhe der voranselmischen satisfactions-theoretischen Spekulation. Gregor der Grosse hat alle früheren Theorien ausgesprochen und ihnen in seiner tieferen, wenn auch spekulativ keineswegs erschöpfenden Begründung der Opfertheorie für die Patristik bis Anselm den Abschluss gegeben.

In der nachgregorianischen Literatur finden wir noch namentlich Johannes von Damascus, Beda den Ehrwürdigen, und Scotus Erigena mit der Heilstat Christi spekulativ beschäftigt, aber ohne dass sie über den genugtuenden Charakter derselben wesentlich neue Gedanken ausgesprochen hätten. Johannes von Damaskus adoptiert und erörtert eingehend die bis zu ihm erreichten Resultate der Forschung, geht aber über dieselben nicht hinaus.[1]) Beda's erste der Fragen in dem aliquot quaestionum liber qu. 15 de redemptione humana: »warum Gott den Menschen nicht durch ein blosses Wort erlöst habe»,[2]) soll sich nach Bach[3]) als »Keim des Werkes des hl. Anselm Cur Deus homo« betrachten lassen. Indessen, wenn auch Anselm den Beda ohne Zweifel kannte, weil er ihm, seinem Orden, seinem langjährigen Wirkungskreise in England nach, nahe stand, wenn auch die Bedeutung Beda's namentlich in der englischen Kirche ausserordentlich gross war und wohl geeignet, selbst einen Anselm in der einen und andern Frage zu stützen, wenn endlich auch Beda zweifellos speziell als Repräsentant und Kollektant der ganzen patristischen Gelehrsamkeit von Anselm in unserer Frage konsultiert wurde, so sind doch die Anklänge in Beda's Quästionen an Anselm so gering, dass von einem »Keime« der Anselmischen Bücher Cur Deus homo in ihnen wohl nicht die Rede sein kann. Speziell jene erste Quästion ist doch, um ihr jene Bedeutung für Anselm zuschreiben zu können, viel zu kurz abgetan. Wir lesen nur die kurze Antwort: „Wenn er durch den blossen Befehl seines Wortes den Menschen erlöst hätte, dann hätte der Teufel sich beklagen können, er (Gott) habe mehr von seiner Macht als Herr Gebrauch gemacht, als von Recht und Gerechtigkeit.«[4]) Ausserdem war diese Frage doch auch schon bei

---

1) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg. 1882. II, 526—534.

2) PP. lat. 93, 471.

3) Dogmengesch. d. Mittelalt. Wien. 1873. I. S. 89.

4) Si solo verbo hominem salvum esse praecepisset, diabolus conqueri posset, eum magis usum Dominica potestate, quam justitiae aequitate. a. a. O.

den früheren Vätern vielfach [1]) erörtert und findet sich zudem nicht einmal im Anselmischen Sinne in Beda's Quästionen beantwortet, da Anselm die Rücksicht auf den Teufel im Gegensatz zu Beda vollständig zurückdrängt und die Erlösung durch den Gottmenschen durchaus aus dem reinen Gottesbegriff im Zusammenhalt mit dem Weltzweck und der Weltordnung, abgesehen vom Satan ableitet. Was Johannes Scotus Erigena betrifft, so sind seine Theorien grossartig, aber auch ebenso singulär und total unfruchtbar für die Erklärung der Heilstat Christi. Auch kommen sie hier für uns schon deshalb nicht in Betracht, weil sie sich nicht mit dem Genugtuungscharakter des Werkes Christi beschäftigen, ja denselben geradezu eher zu negieren scheinen. Sie betrachten nicht Christi Werk in seiner moralisch-rechtlichen Bedeutung, sondern vielmehr Christi Person ihrer übernatürlich-ontologischen Bedeutung nach als vollendete persönliche Einigung der ungeschaffenen göttlichen und geschaffenen menschlichen Natur, in welcher ontologischen Einigung sich die Erlösung der sündigen Menschheit als vollendete Tatsache darstellt. Das ganze dogmatisch nicht einwandfreie System des Erigena bedarf noch eines gründlichen und gelehrten Kommentars. Aber auch in der orthodox-günstigsten Interpretation wird sich für das Genugtuungsdogma resp. dessen Theorie kein wesentlich fördernder Gedanke finden.

So ist also die Geistesarbeit der christlichen Spekulation über das Genugtuungsdogma vor Anselmus mit den Zeiten und Werken Gregors des Grossen erschöpft. Die bis dahin gewonnenen Resultate lassen sich sämtlich auf die 6 erörterten Theorien zurückführen:

1. Christus bietet sein Blut dem Teufel als Lösepreis (*ἀντάλλαγμα*) für die in Satans Sklaverei schmachtenden Menschen dar. Auf diese Weise geschieht dem »Rechte« des Teufels genug; die Menschheit muss von ihm aus der Sklaverei entlassen werden.

2. Der unschuldige Gottmensch wird vom Teufel ungerecht getötet und so verliert der letztere durch dies Unrecht gegen den Menschen« sein Recht auf die Menschheit.

---

1) z. B. Greg. Naz. orat. 19, 13. PP. gr. 35, 1059. Greg. Nyss. orat. catech. 17, PP. gr. 45, 54. Augustin. de agon. christ. c. 11 PP. lat. 40, 297 de Trinit. 13, 10. PP. lat. 42, 1024. Leo Magn. serm. 22 in nativ. Dom. II, 3. PP. lat. 54, 196. serm. 63 de pass. Dom. XII, 1. PP. lat. 54, 353. Joh. Damasc. de fid. orthod. 3, 18. PP. gr. 94, 1071 und andere. Vgl. Petavius de incarn. l. 2. c. 13.

3. Jesus besiegt den Teufel positiv und entwendet ihm dadurch nach den Gesetzen der Gerechtigkeit die Herrschaft über den Menschen.

Während in diesen Theorien[1]) mehr der Mensch und der Teufel in Betracht kommen ohne ausdrückliche direkte Beziehung der Genugtuungstat auf Gott, stellt sich uns in der

4. folgenden Theorie der sittliche Sieg Christi über den Teufel dar als eine solche direkte Leistung an Gott. Gott gegenüber hatte der Mensch das debitum vincendi diabolum; der Gottmensch leistete dasselbe in seinem Gehorsam gegen den Vater und tat so für uns genug.

5. Die Theorie von dem *κατάλληλον*, welches als qualitatives *δῶρον ἀντάξιον* für den allgemeinen Tod der Menschheit in dem stellvertretenden Einen Tode des alle Menschen dem Werte nach aufwiegenden Gottmenschen für uns dem Vater geboten wird.

6. Die Opfertheorie vom Tode Christi am Kreuze.

In diesen Sätzen sind die Grundlinien der satisfactions-theoretischen Erörterungen der Väter im wesentlichen erschöpfend angegeben. Manche verwandte Gedanken knüpften sich naturgemäss an diese Ideen an. So finden wir breite Darstellungen äusserer Analogien zwischen der Tat Adams und der Christi, welche diese als den konträren Gegensatz zu jener charakterisieren und so die Aufhebung der Tat Adams als in Christi Tat vollzogen darstellen. Dass dieselben nicht den Charakter einer wissenschaftlichen Theorie beanspruchen können, bedarf wohl nicht des Nachweises; sie sind nichts anderes als Dekorationen, schöne Ausmalungen, wie Anselm sagt,[2]) einer wahren rationellen Theorie. Wir begegnen auch weiteren Erörterungen über den einen oder anderen Satz der einzelnen Theorien; namentlich schloss sich an die Darstellung der christologischen Lehre von der hypostatischen Union die allgemein-patristische Theorie von der positiven, real vollzogenen Wiederherstellung, Wiedervergöttlichung der ganzen, gefallenen menschlichen Natur in Christo, wie wir schon oben bei Irenaeus und Athanasius andeuteten. Wie Adam, in welchem die ganze menschliche Natur gefallen ist, das reale Prinzip des

---

1) Sind diese drei Theorien auch nicht Satisfaktionstheorien im eigentlichen Sinne, so gehören sie doch hierher, weil sie wesentliche Phasen in der historischen Entwicklung des Dogmas bis zur eigentlichen, rechtlich vollkommenen Theorie darstellen.

2) Cur. Deus homo lib. 1. e. 4.

menschlichen Todes ist, so Christus, in welchem die ganze menschliche Natur übernatürlich-ontologisch wieder erhoben ist, das reale Prinzip des göttlichen Lebens in der Menschheit. Der leiblichen Abstammung des gefallenen Menschen von Adam entspricht die übernatürlich-organische Verbindung des gläubigen Menschen mit Christus, und wie in jener der traurige Fall mit seinen Wirkungen auf alle Menschen übertragen wird, so durchströmt von Christo aus das neue göttliche Leben die Menschheit, die Sünde hebend und die Wiederverbindung mit dem beleidigten Gott herstellend. In Christus, in der unio hypostatica, ist die Versöhnung zwischen Gott und Mensch objektiv und zugleich für uns typisch realisiert. Aber soviel Gehalt an theologischer Erhabenheit und spekulativer Tiefe diese Lehre, die man gewöhnlich als »mystische« der Erlösung in Christo bezeichnet, enthält, so wenig enthält sie eine eigentliche Genugtuungstheorie, sondern ist vielmehr von verschiedenem Standpunkte aus zu gleicher Zeit deren Fundament und Krone, deren Wurzel und Frucht [1]) und kann nur unter dieser Rücksicht für uns in Betracht kommen. Bezüglich der Genugtuung ist es ihre Aufgabe, der namentlich von Athanasius vorgetragenen Theorie zur Wertbegründung des wahren *κατάλληλον*, des Cyrill'schen *δῶρον ἀντάξιον*, sofern sie die den hohen Wert und die Kraft der Werke Christi begründende unio hypostatica betont, als Unterlage zu dienen.[2])

Wenn wir sechs Grundideen als ebenso viele satisfaktionstheoretische Momente in der geschichtlichen Entwicklung des Genugtuungsdogmas aufstellten, so soll damit nicht der historische Gang der Spekulation, sondern deren Resultat bezeichnet werden.

---

1) Fundament und Wurzel, sofern sich die Suffizienz und Superabundanz der objektiven Genugtuung daraus herleitet, — Krone und Frucht, sofern sie Christus als befähigt erscheinen lässt, durch die gratia capitis auf Grund der objektiven Genugtuung alle Gnaden zum Zwecke der subjektiven Erlösung in die Geister und Herzen der Menschen hineinzuleiten.

2) Vgl. den Artikel »Opfer« (n. III. 2) in Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon 2. Aufl. 9, 906 ff., wo Schanz diese mystische Auffassung des Erlösungswerkes darstellt und mit der Lehre von der Erlösung und Versöhnung in innere Verbindung bringt. Mit Recht behauptet Sch., dass sich alle hierher gehörenden Ansichten bei Cyrill v. Jerusal. (Catech. ad illum. 13, 33) vereinigt finden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass dieser hl. Lehrer in besonderer Weise, abgesehen von der Opfertheorie, die athanasianische Auffassung vertritt. In Bezug auf die dogmengeschichtliche Weiterentwicklung weist der Verf. darauf hin, dass später die griechische Kirche bei dieser mehr mystischen Versöhnungslehre stehen blieb, während die abendländische Kirche die Versöhnungslehre weiterführte und wissenschaftlich zu rechtfertigen suchte.

In der wissenschaftlichen Ausbildung und Durchbildung einer Hypothese zu dem vollendeten Lehrgebäude einer wohlbegründeten Theorie ist der Aufbau nur analog dem eines materiellen Gebäudes zu vergleichen. In der materiellen Beschränkung des Stoffes liegt es begründet, dass bei ihm nur in strenger und scharf abgegrenzter Weise der Fortbau auf dem Grunde des fertigen Unterbaues vor sich gehen kann. Das Material des wissenschaftlichen Aufbaues ist die unbegrenzte Idee und deren Subjekt der menschliche Geist, welcher namentlich kollektiv gefasst fluktuiert, bald eine Wahrheit erfasst, bald dieselbe wieder verliert, wieder ergreift, verdunkelt, vertieft, in die Resultate der Vergangenheit als vorübergehendes oder dauerndes Besitztum einfügt und so arbeitet, bis sie ein allgemein anerkanntes depositum scientiae geworden ist. Wie das in besonderer Weise gerade für die Spekulation in noch höherem Grade gilt, als für die exakten Wissenschaften, so tritt uns dies Prinzip namentlich bei unserem Gegenstande entgegen. Eine scharfe historische Einengung der einzelnen Ideen innerhalb bestimmt abgegrenzter Perioden ist nicht möglich, ebenso wenig, wie eine Beschränkung der einzelnen Idee auf einen einzelnen Vertreter, so sehr wir auch bei dem einen oder andern der Väter diese oder jene Idee zuerst oder doch in besonders prägnanter Weise ausgedrückt finden. —

Lebenslauf.

Am 19. Februar 1863 zu Soest in Westfalen als Sohn des Tischlermeisters Peter Funke und seiner Ehefrau Gertrud geb. Burg geboren, besuchte ich vom Jahre 1873 ab das Gymnasium meiner Vaterstadt, das ich Ostern 1882 mit dem Zeugnis der Reife verliess. —

Darauf studierte ich neun Semester hindurch Theologie an der Universität Innsbruck und begann nach der am 4. Juli 1886 empfangenen Priesterweihe im Oktober gleichen Jahres meine praktische Tätigkeit als Kaplan in Uznach in der Schweiz. Im Jahre 1888 kehrte ich in meine Heimatsdiözese Paderborn zurück und wurde als Kaplan in Witten angestellt, woselbst ich fast sieben Jahre in der Seelsorge tätig war. Ostern 1895 ernannte mich der Hochwürdigste Herr Bischof Dr. Simar zum Repetenten an dem neu gegründeten theologischen Konvikte (Collegium Leoninum) und vier Jahre später, am 1. April 1899, zum Direktor derselben Anstalt. —

Während meiner akademischen Studien hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren Bickell, Biederlack, Grisar, Hurter, † Jung, † Jungmann, Limbourg, Nilles, † Stentrup, † Tuzer, † Wieser.

Allen diesen meinen verehrten Lehrern bleibe ich zu stetem Danke verpflichtet.

B. Funke.